ASPECTS SOCIAUX ET ÉCONOMIQUES DE LA VIE RELIGIEUSE DANS L'ANATOLIE GRÉCO-ROMAINE

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

PUBLIÉES PAR

M. J. VERMASEREN

TOME QUATRE-VINGT-HUITIÈME

PIERRE DEBORD

ASPECTS SOCIAUX ET ÉCONOMIQUES DE LA VIE RELIGIEUSE DANS L'ANATOLIE GRÉCO-ROMAINE

LEIDEN
E. J. BRILL
1982

PIERRE DEBORD

ASPECTS SOCIAUX ET ÉCONOMIQUES DE LA VIE RELIGIEUSE DANS L'ANATOLIE GRÉCO-ROMAINE

AVEC 9 FIGURES ET 5 CARTES

LEIDEN
E. J. BRILL
1982

ISBN 90 04 06469 9

Copyright 1982 by E. J. Brill, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche or any other means without written permission from the publisher

PRINTED IN THE NETHERLANDS

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos IX

Introduction 1

PREMIÈRE PARTIE

IMPLANTATION ET VIE DE RELATION

I. Sanctuaires, communications et commerce 9
- A - La route et le sanctuaire 11
- B - Sanctuaire et activité commerciale 11
- C - La «clientèle» des dieux 18
- Conclusion 25

II. Les sanctuaires à vocation thérapeutique 27
- A - Sources thermales et sanctuaires 28
- B - Asklépios 33
- C - Bon voisinage ou résistance? 37
- D - Asklépios et la médecine 39
- Conclusion 39

Appendice I 41

DEUXIÈME PARTIE

LES DIEUX, LES PRÊTRES ET LEURS SERVITEURS

Introduction 49

III. Le clergé 51
- A - Les principautés sacerdotales 53
- B - Le clergé grec 62
- C - Évolution des sacerdoces sous l'Empire 71

IV. Le personnel subalterne 76
- A - Un personnel diversifié 76
- B - Les *hieroi* 78
- C - Les *hierodouloi* 83
- D - Communautés sacrées 90

E - Fonctions et activités 94
F - La prostitution sacrée 96
Conclusion 97

Appendice II 101
Appendice III 117

TROISIÈME PARTIE

LES DIEUX ET LA TERRE

V. L'évolution du domaine sacré à l'époque gréco-romaine 127
A - Théories antagonistes et *testimonia* 127
B - Origines et fin de la propriété sacrée 139
C - Le pouvoir temporel face à la terre sacrée 144
D - Les particuliers et le domaine sacré 152
Conclusion 161

VI. Structures agraires et terminologie 163
A - Les différents types de sanctuaires et leurs terres 163
B - Structures foncières et hiérarchie agricole 169
C - Le vocabulaire 172
Conclusion 176

Appendice IV 178

QUATRIÈME PARTIE

LES DIEUX ET L'ARGENT

Introduction 183

VII. Le budget des sanctuaires 185
A - Dépenses 186
B - Recettes 193
C - Fondations 202
D - Caisse sacrée, caisse publique 207
Conclusion 213

VIII. L'accumulation des richesses 215
A - La thésaurisation 215
B - Le sanctuaire moteur de l'économie? 225

C - La redistribution par la contrainte 237
Conclusion 243

Appendice V 244

CINQUIÈME PARTIE

LES DIEUX ET LE POUVOIR TEMPOREL

Introduction 255

IX. L'administration des sanctuaires 257

X. L'attitude du pouvoir temporel 263

Conclusion 291

Notes
Introduction 295
Première partie 300
Deuxième partie 329
Troisième partie 371
Quatrième partie 397
Cinquième partie 435

Index analytique 459
I. Index des lieux 459
II. Index par matières 465
Index des principaux mots Grecs 475

AVANT-PROPOS

Cet ouvrage a pour point de départ une thèse de doctorat soutenue à Besançon en 1976. Qu'il me soit permis de remercier les membres du jury: J. Coupry, F. Dunand, P. Herrmann, P. Lévêque, J. Modrejewski, J. Pouilloux, pour les remarques et les critiques qui ont aidé à la mise au point définitive du texte. A. J. Coupry je dois l'intérêt porté à ce sujet mais aussi la découverte des méthodes et de la réflexion propres à l'histoire ancienne. P. Lévêque a accepté voici presque quinze ans suivre pas à pas l'élaboration de ce travail, la confiance qu'il m'a toujours manifestée, ses conseils clairvoyants me créent une dette dont je mesure tout le poids. P. Herrmann a suivi diverses étapes de la rédaction, sa critique méticuleuse m'a évité bien des erreurs. Il a bien voulu aussi être mon «guide» au cours de l'un des séjours que j'ai effectués en Turquie. Je voudrais également remercier le directeur de l'Ecole allemande de Stamboul, Monsieur Muller-Wiener pour l'accueil qu'il m'a prodigué à Milet en 1977. Mes collègues bordelais, et en premier lieu Robert Etienne, savent combien leur estime m'a été précieuse. Tout au long de ces chapitres, j'ai eu souvent l'occasion de souligner l'extrême dispersion de la documentation que j'ai utilisée, en particulier dans le domaine de l'épigraphie. Sans le «Bulletin» de Louis et Jeanne Robert la tâche eût été plus difficile encore. L'apparat critique rappelle tout ce que je dois aux travaux et à la méthode de Louis Robert. Enfin je dois associer dans ma reconnaissance Monsieur M. J. Vermaseren et les responsables de la société Brill pour avoir accepté le manuscrit dans la collection des EPRO et supporté avec beaucoup de patience les avatars de la mise en forme définitive de cet ouvrage.

Bordeaux, Octobre 1981.

INTRODUCTION

La religion dans l'Antiquité est, bien plus que de nos jours, le centre voire le moteur de l'activité matérielle. Il pouvait paraître intéressant de renverser les propositions et d'étudier le rôle que tient l'économie dans les fonctions des sanctuaires et plus généralement dans la vie religieuse. Mais le concept d'économie ou de «vie économique»[1] est en lui-même ambigu. On lui donnera ici son sens le plus large qui correspond mieux à la finalité, objective ou non, de l'activité économique dans l'Antiquité, c'est pourquoi l'étude de la société et de l'administration financière est associée à celle de la vie économique entendue en un sens plus «moderne»[2]. Cependant mon souci permanent a été de rechercher ce qui pouvait être énoncé avec quelque certitude dans cette perspective plus restreinte et précise. Il sera aisé d'observer que la nature et surtout le nombre des documents utilisés ne permettent guère une telle forme d'analyse, dans la mesure où il est quasi impossible d'établir des statistiques, des graphiques, etc... et donc de donner une base objective à la démonstration. Le poids de cet argument n'est pas négligeable et doit inciter à une grande prudence dans les conclusions (au risque de les faire paraître timorées); il faut néanmoins remarquer que la documentation n'est pas aussi pauvre qu'on pourrait le penser *a priori* et surtout qu'il n'y a paradoxe qu'en apparence à rapprocher l'analyse historique de l'Antiquité de celle de la période contemporaine: la surabondance de renseignements qui caractérise la seconde rend tout aussi difficile la synthèse que la pauvreté de la première; cela justifie l'emploi de démarches méthodiques voisines en obligeant par exemple à un travail sur échantillons, choisis dans un cas, imposés par le hasard des découvertes dans l'autre.

En adoptant en dernière analyse les termes «vie religieuse» plutôt que «sanctuaires» j'ai voulu souligner que la religion concernait non seulement des lieux privilégiés mais aussi l'ensemble des populations, leurs cadres institutionnels, y compris la royauté. Cela signifie qu'il faut considérer comme sous-jacents à notre étude tous les phénomènes de mentalité relevant de la religion proprement dite ou de l'idéologie. Il n'était pas question de mener parallèlement les deux enquêtes: la présentation — même sommaire — du cadre religieux aurait très largement dépassé les limites du possible et paraît même pour certains cas prématurée. Je me suis résigné à ne donner ici, mais *de façon non accidentelle*, que quelques exemples dans la mesure où ils m'ont paru significatifs mais surtout indubitables: Asklépios, dieu ressenti comme proprement grec, ne se prête pratiquement nulle part à des phénomènes de type syncrétique avec les dieux indigènes. L'histoire de la diffusion de son culte est aussi celle de la pénétration de l'hellénisme (mais il convient d'apporter un correctif important, la multiplication des témoignages du culte d'Asklépios est relativement tardive et ses caractères propres tendent à s'estomper à mesure que l'on avance dans l'époque impériale); Anaïtis comme manifestation de la solide implantation des Perses dans la vallée de l'Hermos et qui maintient sa spécificité bien longtemps après que le processus d'hellénisation ait atteint la région.

Bien d'autres enquêtes pourraient être réalisées pour la plupart des divinités[3] qui montreraient la complexité des motifs qui entraînent le progrès du culte de tel dieu plutôt que de tel autre; ainsi pour Athéna se juxtaposent ou se superposent plusieurs strates:

— dans ses sanctuaires les plus anciennement attestés (Ilion, Lindos) Athéna s'apparente aux divinités féminines égéo-anatoliennes.

— au V° siècle, elle est plus proprement la déesse d'Athènes (à Samos par exemple)

— déesse de Pella, par l'intermédiaire d'Alexandre et de Lysimaque, elle devient la principale divinité de Pergame sous les premiers Attalides.

— elle est enfin l'une des formes d'expression de la divinité des impératrices romaines.

A chacun de ces «niveaux» correspondent des représentations, des pratiques cultuelles, des offrandes et des fêtes particulières et donc toute une activité sociale et économique.

L'aire géographique choisie doit également être mieux définie. En effet, l'emploi de termes comme Asie Mineure ou Anatolie peut sembler restreindre le sujet ou même lui conférer un caractère un peu artificiel, dans la mesure où cette région n'a jamais constitué une véritable unité politique. C'est pourquoi je ne me suis jamais interdit d'utiliser des documents analogues à ceux de mon étude (ou complémentaires), en particulier lorsqu'ils provenaient de régions voisines comme la Syrie du Nord[4]. A défaut d'unité politique, il pouvait paraître souhaitable de rechercher d'autres liens, en particulier d'ordre géographique. J'ai donc inclus dans ce cadre des régions qui servent de marche-frontière à l'Asie Mineure, même lorsqu'elles en étaient traditionnellement distinguées par les auteurs contemporains[5]. Enfin, j'ai rattaché au domaine anatolien les îles côtières généralement étudiées à part ou insérées assez arbitrairement dans un ensemble «des îles» de la Mer Égée[6].

On peut penser d'autre part que l'étude simultanée des deux grands courants de civilisation qui se partagent inégalement l'Asie Mineure[7] est pour une part artificielle dans la mesure où elle rapproche des mondes, des civilisations apparemment très différentes quant à leurs structures sociales et leur approche du divin. Une meilleure connaissance de l'Asie Mineure «grecque» en particulier à l'époque archaïque, permettra de montrer, me semble-t-il, que malgré ces différences indéniables, les échanges ont été dès les origines très importants[8] et que les Grecs ont accepté sans pratiquement les altérer un certain nombre de traits proprement «orientaux»[9] des cultes anatoliens. Enfin, les contacts prolongés entre ces deux civilisations ont entraîné la création d'une zone «mixte»[10].

Du point de vue chronologique, mon projet initial était limité à la période hellénistique; j'ai conservé celle-ci comme élément central, mais la documentation particulière à l'Asie Mineure (en majeure partie épigraphique comme nous le verrons plus loin) m'a imposé d'étendre largement mon enquête dans le temps: il était en effet impossible de dater avec certitude bon nombre d'inscriptions. Surtout, il m'a paru nécessaire de situer les données concernant une période précise dans le cadre d'une évolution chronologique beaucoup plus vaste sous peine de ne pouvoir les définir et les comprendre. En d'autres termes, l'étude d'une institution ou d'une structure dans le domaine religieux surtout, mais aussi concernant la société et l'économie n'a de signification que dans le cadre d'une séquence verticale où l'on s'efforce de mettre au jour l'aboutissement et surtout les origines du phénomène étudié[11]. En maints endroits du développement je serai amené à poser les rapports entre Monde hittite et Monde gréco-romain en termes de continuité. Il serait vain de vouloir rayer d'un trait de plume 2000 ans d'histoire, de 1400 avant notre ère à 600 ap. J.-C., avec des hiatus dans l'information, des bouleversements ethniques et politiques: c'est pourquoi, sauf exception privilégiée (Comana de Cappadoce par exemple)[12], il ne sera pas possible de vérifier *localement* les éventuelles modifications des habitudes cultuelles, de l'organisation sociale ou du système de mise en valeur du domaine. Mais, à partir du moment où un nombre assez important de textes hittites fournissent un bon élément d'appréciation des structures socio-économiques et où les parallèles avec les documents gréco-romains se révèlent frappants[13], il faut bien admettre que l'on continue *globalement* à traiter les rapports sociaux, etc... de façon identique sinon tout à fait semblable. En d'autres termes, lorsque je serai amené à employer le terme de continuité pour caractériser le très long laps de temps qui s'écoule de l'époque hittite à la conquête romaine (plus particulièrement pour l'Anatolie orientale), il ne saurait être compris dans le sens d'une continuité linéaire sur un même site mais bien au niveau des structures socio-économiques. Ce modèle, appelé conventionnellement théocratique, a une période de survie variable selon les régions, mais il est évident qu'aux origines les caractères de ressemblance l'emportent sur les différences et c'est pourquoi il est sans doute plus fondamental de rechercher ce qu'était la situation des sanctuaires avant la conquête macédonienne[14] que de suivre le processus de déclin à l'époque impériale[15].

L'établissement de l'histoire de l'Anatolie à partir des sources antiques présente toutes les difficultés qu'il est possible d'énumérer à propos de l'histoire hellénistique en général. Les sources littéraires sur lesquelles repose tout le canevas de l'histoire de la Grèce classique sont fort déficientes. Une bien maigre part des œuvres des auteurs contemporains nous a été conservée et encore il s'agit d'auteurs de second ordre et il faut utiliser quelques phrases d'Hérodote ou de Xénophon pour combler d'importantes lacunes. Il est donc nécessaire de faire appel à des auteurs plus tardifs, grecs ou latins, qui décrivent une Anatolie déjà marquée par l'empreinte de Rome, voire même sous sa domination. Ces auteurs n'ont pas forcément une connaissance directe des régions qu'ils décrivent ou des faits qu'ils rapportent[16]. Une exception — très importante — à ce tableau pessimiste: la *Géographie* de Strabon[17]. On a pu critiquer pour d'autres régions l'analyse ou l'information de cet auteur. Mais Strabon est originaire du Pont, issu d'une famille dont certains membres ont accédé à de hautes charges sacerdotales; il connaît donc bien les données de la situation en Anatolie, tout particulièrement pour la partie orientale, si pauvre par ailleurs en documents.

A la déficience des sources littéraires, il convient d'opposer la relative abondance des documents épigraphiques, mais leur utilisation n'est pas exempte de difficultés:

— tout d'abord d'ordre matériel, il n'existe pas pour l'Asie Mineure de recueil systématique d'inscriptions postérieur au *CIG*[18]. Celles-ci sont éparpillées dans un grand nombre de publicatons: inscriptions données par des voyageurs[19]; publications par région[20] ou par site[21], par thème[22] et enfin inscriptions isolées dans des revues qu'il est parfois difficile de se procurer...

— l'impression d'éparpillement est d'ailleurs confirmée par le contenu même de ces documents, qui n'ont le plus souvent qu'une portée locale voire occasionnelle et à partir desquels il serait dangereux d'extrapoler de façon trop systématique[23].

— inégalité de la documentation dans le temps et dans l'espace. Alors que la partie occidentale de l'Anatolie fournit une série continue de documents du VI° siècle avant notre ère au Bas-Empire, et en particulier un nombre assez important de documents hellénistiques[24], il en va tout à fait différemment pour la partie centrale et orientale le l'Anatolie, où les documents grecs sont la plupart du temps au plus tôt d'époque impériale[25] et il conviendra donc d'être prudent dans l'opposition traditionnelle entre les sanctuaires de la partie orientale connus dans leur organisation ancienne seulement par des textes littéraires et les sanctuaires occidentaux connus, eux, par des textes épigraphiques. Nous signalerons seulement pour mémoire l'existence d'une quantité non négligeable de textes épigraphiques «indigènes» dans la mesure où leur étude en est la plupart du temps à ses premiers balbutiements[26].

— à défaut d'une publication mieux coordonnée qui semble devoir rester un voeu très platonique, on ne peut que souhaiter l'entreprise de fouilles nouvelles et plus systématiques sur un certain nombre de sites importants[27] qui donnerait de nouvelles séries d'inscriptions, mais peut-être aussi pour les sanctuaires bien individualisés, une idée de l'organisation matérielle de l'exploitation du domaine sacré et de la circulation monétaire qu'entraîne la vie de relations, cela à condition que l'étude de ces aspects considérés apparemment comme secondaires soit réalisée et publiée[28].

Les mêmes remarques sont valables pour les trouvailles monétaires. Seuls les résultats de quelques fouilles ont été publiés[29] et on s'est plus souvent préoccupé des trésors monétaires que de l'utilisation systématique du matériel de fouilles en ce domaine[30]. Cependant, en l'état actuel de nos connaissances, les indications fournies par la numismatique ne doivent pas être négligées: à Olba par exemple, la chronologie et même la généalogie de la dynastie sacerdotale des Teucrides serait pratiquement inconnue sans le secours de la numismatique[31]. Dans un domaine plus général les monnaies «semi-autonomes» ou de l'époque impériale fournissent des renseignements appréciables pour la toponymie et l'ensemble des localisations contestées[32]. Il existe enfin une difficile question, celle des monnaies des sanctuaires[33].

Ces difficultés, en particulier celles qui ont trait à la situation de nombreuses localités, villes ou sanctuaires[34], ont rendu très aléatoire la cartographie de l'Asie Mineure et depuis les travaux des Kiepert[35], peu d'efforts ont été tentés pour fixer sur des cartes les progrès accomplis, tant les problèmes qui restent à résoudre sont nombreux. De plus, comme nous l'avons noté pour d'autres domaines, les actions ont lieu en ordre dispersé et avec des objectifs assez divergents[36].

Dans ces conditions on pourra juger que le programme proposé est trop ambitieux, à la fois à cause de l'étendue géographique et chronologique retenue et de la relative pauvreté des sources. Je crois au contraire que les difficultés, qu'il convient de ne pas mésestimer doivent inciter à une indispensable prudence afin de sauvegarder les nuances et de ne pas reconstituer arbitrairement une réalité dont bien des éléments nous échappent.

PREMIÈRE PARTIE

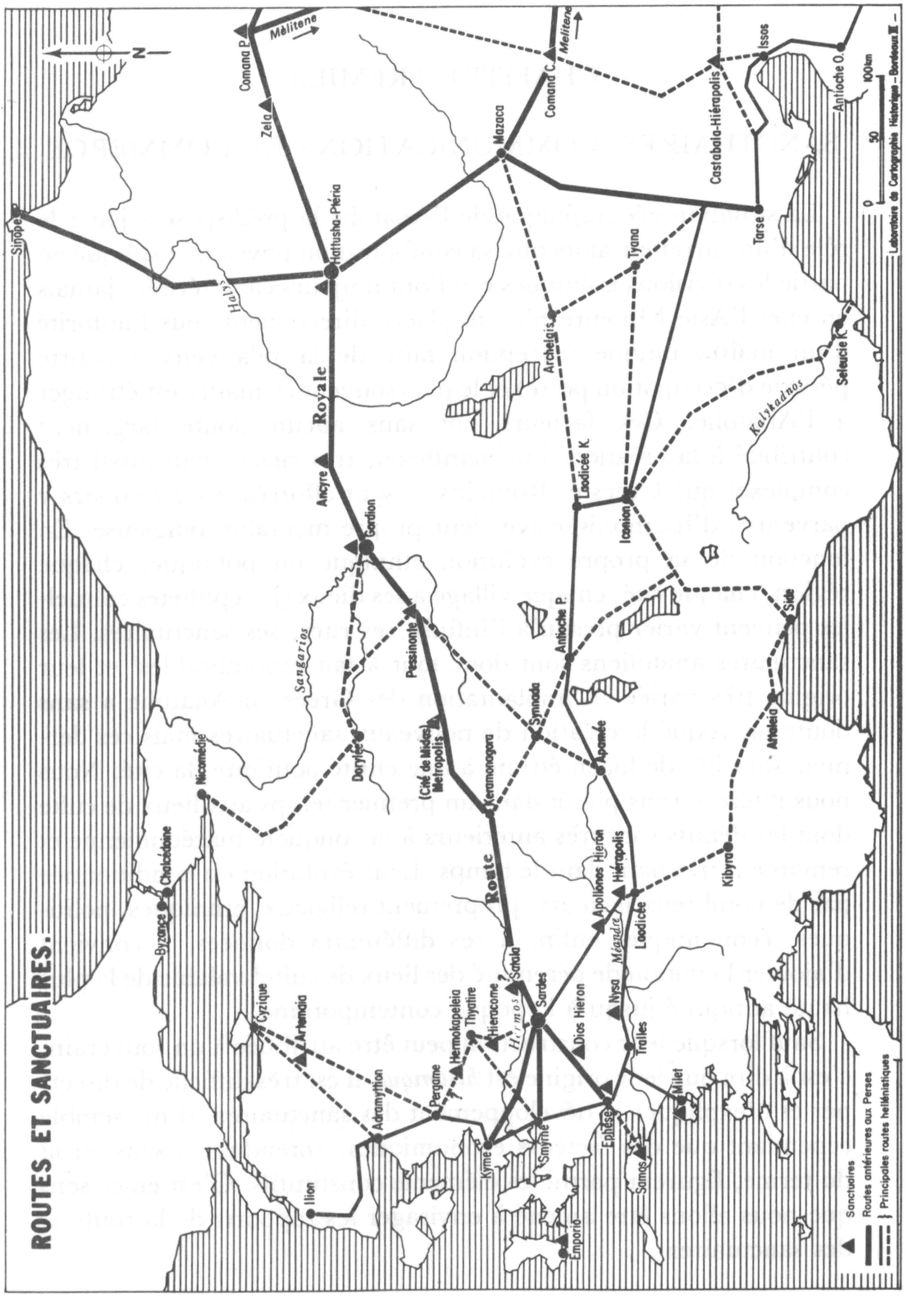
IMPLANTATION ET VIE DE RELATION

CHAPITRE PREMIER

SANCTUAIRES, COMMUNICATIONS ET COMMERCE

La situation géographique de l'Anatolie la prédispose à jouer le rôle d'un carrefour alors que sa configuration physique explique en partie les divisions politiques qui l'ont toujours caractérisée: jamais en effet l'Asie Mineure n'a été placée directement sous l'autorité d'un maître unique (exception faite de la relativement courte période d'occupation perse) et le plus souvent ce maître est étranger à l'Anatolie. Ces facteurs ont sans aucun doute largement contribué à la création d'un panthéon, très riche, mais aussi très complexe[1] que Grecs et Romains se sont efforcés, sans toujours y parvenir[2], d'harmoniser avec leur propre mentalité religieuse. En fonction de sa propre évolution ethnique ou politique, chaque région, chaque cité, chaque village a ses dieux (les épithètes cultuelles peuvent varier presqu'à l'infini), ses rites, ses sanctuaires. Les sanctuaires anatoliens sont donc tout à fait innombrables[3] et leur origine très variée. L'implantation des Grecs en Anatolie a sans doute provoqué le création de nouveaux sanctuaires mais ces derniers sont liés de façon étroite à une entité politique, la cité. Nous nous intéresserons plutôt dans un premier temps aux lieux de culte dont les débuts sont très antérieurs à la conquête macédonienne et remontent très haut dans le temps. Leur évolution est conditionnée par de nombreux facteurs: proprement religieux, ethniques, politiques, économiques enfin; à ces différentes données, il convient d'ajouter la notion de pérennité des lieux de culte[4] valable de la plus haute antiquité jusqu'à l'époque contemporaine.

Sauf lorsque leur construction peut être attribuée à un souverain, c'est à dire que leur origine est *historique*, il est très difficile de discerner et d'expliquer le développement des sanctuaires. Il me semble cependant que des facteurs économiques, entendus au sens étroit du terme, figurent parmi les éléments constitutifs. C'est en ce sens que nous allons être amené à envisager les rapports de la route et des sanctuaires.



ROUTES ET SANCTUAIRES.

N
Sinope
Comana P.
Zela
Mélitène
Hattusha-Ptéria
Halys
Mazaca
Comana C.
Mélitène
Castabala-Hiérapolis
Issos
Antioche O.
Tarse
Tyana
Archelaïs
Séleucie K.
Kalykadnos
Laodicée K.
Iconion
Royale
Ancyre
Gordion
Pessinonte
Sangarios
Antioche P.
Synnada
Side
Attaleia
Apamée
Dorylée
(Cité de Midas) Métropolis
Keramonagora
Nicomédie
Chalcédoine
Byzance
Route
Kibyra
Apollonios Hiéron
Hiérapolis
Laodicée
Méandre
Satala
Sardes
Hermos
Nysa
Dios Hiéron
Tralles
Milet
Samos
Ephèse
Smyrne
Kymé
Pergame
Adramytion
Hiérocome
Thyatire
Hermokapeleia
Artemaia
Cyzique
Ilion
Emporio
Sanctuaires
Routes antérieures aux Perses
Principales routes hellénistiques
0 50 100km
Laboratoire de Cartographie Historique – Bordeaux III –

A - La route et la sanctuaire

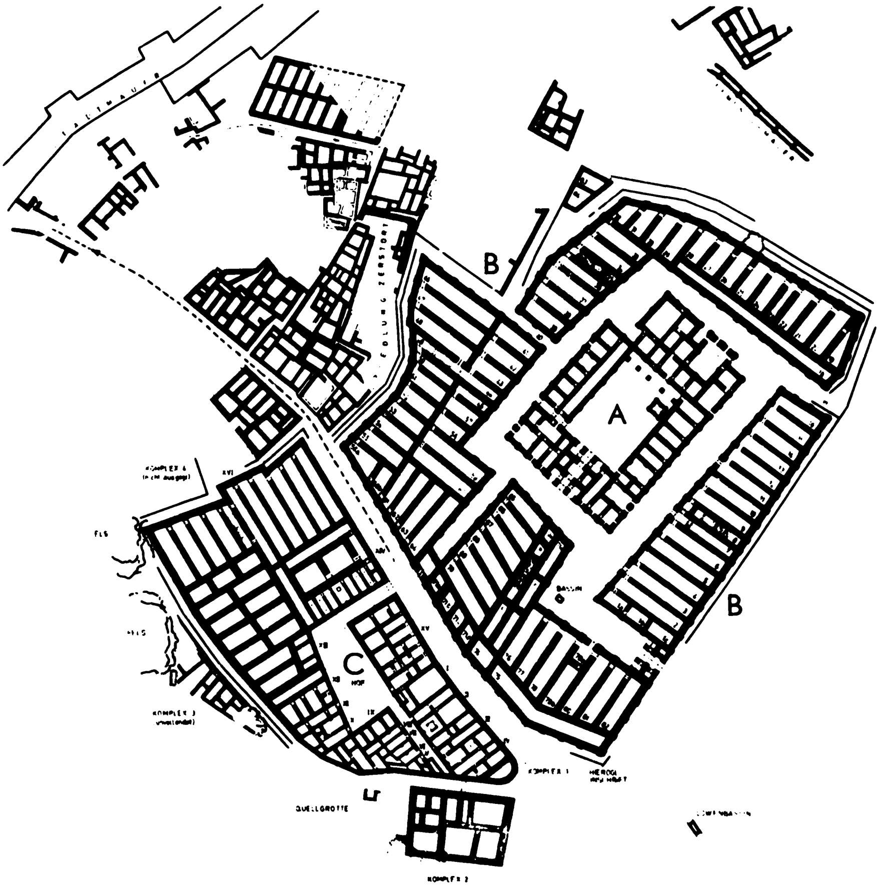
On pourra remarquer que les grands sanctuaires de la partie centrale et orientale de l'Asie Mineure sont situés pour la plupart[5] sur le tracé de la grande route est-ouest qui traverse de part en part l'Anatolie[6] et semble avoir été réutilisé par la route royale perse[7] au moins sur une partie de son parcours.

Mais quel que soit le tracé de la route royale, ce n'est pas lui qui est en cause ici mais la route qui, de l'Ionie, mène au cœur de la Lydie (par Sardes et Satala)[8] puis de la Phrygie, par Pessinonte, Gordion et Ankyra au Royaume Hittite (rôle de carrefour joué par Hattuša — Boğaz Köy) et enfin par Zéla et Comana du Pont en Arménie. Il est difficile de préciser quel était le rôle exact de cette route. Le rôle politique est indéniable et même sans doute prioritaire mais la fonction économique existait dès le deuxième millénaire avant notre ère comme le montrent des études archéologiques récentes[9] et, ce qui est très probant pour notre étude, encore aux VIII° et VII° siècles[10]. Bien entendu, il n'est nullement question de faire de cet axe le seul, ni même sans doute le principal moyen d'échanges entre l'Égée et le Monde oriental[11] aux II° et Ier millénaires; mais, malgré les vicissitudes politiques, il s'est maintenu au delà de la domination perse. Cet axe est jalonné par les capitales politiques que sont Hattuša[12], Gordion, Sardes (et nous remarquerons que les différents sanctuaires de ces capitales ont atteint une notoriété importante, au delà sans doute des frontières politiques et dans certains cas — Gordion[13] — cette notoriété a survécu au déclin du pouvoir temporel), mais aussi par d'importants États sacerdotaux comme Comana Pontique[14], Zéla, Pessinonte, Métropolis (cité de Midas)[15] et les sanctuaires d'Emporio[16] de Chios ainsi que l'Héraion de Samos[17] à l'extrémité occidentale de la route.

B - Sanctuaire et activité commerciale

1 - *L'emporion*

Le long de cette route des relais étaient nécessaires à la fois pour les hommes et les animaux. La marche des caravanes est longue et avant la création de la «poste» qu'on attribue généralement aux Perses[18], il faut penser que l'organisation du trafic routier était



Le temple A de Boğazköy (d'après K. Bittel, *AJA* 80, 1976, p. 68).
A: temple proprement dit.
B: magasins ceinturant le temple.
C: local administratif et de service.

sûrement empirique, et reposait sur une infrastructure préexistante. Dans des régions, sans doute relativement peu peuplées comme l'Anatolie centrale et orientale mais surtout où l'urbanisation est peu développée, les étapes naturelles de la route étaient les sanctuaires, ce qui implique la présence de vastes structures d'accueil qui par action réciproque ont permis aux *hiera* de se développer matériellement et d'étendre leur influence spirituelle par l'intermédiaire des caravaniers empruntant cette route[19].

A vrai dire nous n'avons aucune trace matérielle d'une telle organisation[20] et l'on n'a pas découvert d'archives de l'activité économique des sanctuaires comparables à celles de Mésopotamie[21]; cependant quelques textes littéraires s'appliquant à une situation de beaucoup postérieure permettent de saisir à la fois l'évolution et la continuité du phénomène: Strabon nous présente Pessinonte comme «le plus important *emporion* de la région» et il ajoute, «...les prêtres étaient autrefois de véritables dynastes, auxquels le sacerdoce rapportait beaucoup; mais à présent leurs prérogatives ont diminué de beaucoup mais le marché reste aussi florissant»[22] et à propos de Comana du Pont: «Maintenant Comana est une cité populeuse et un *emporion* pour les marchandises venant d'Arménie. A l'époque des sorties de la déesse, on y voit affluer de toute part, des villes et des campagnes, une foule d'hommes et de femmes pour assister à la fête»[23]. De même Tite-Live qualifie Gordion de grand *emporion*[24] à un moment où ce site a pourtant perdu depuis longtemps toute importance politique. Enfin une lettre de l'Empereur Julien[25] évoque incidemment l'existence d'une hôtellerie sacrée à Ilion encore au IV° siècle alors que tout indique que, dès la création des axes routiers Nord-Sud, Ilion (et sans doute avec elle le sanctuaire d'Athéna Ilias) a été l'un des relais quasi obligatoires de la voie la plus occidentale[26]. Donc, dans la plupart des cas, des villes-étapes sont devenues des marchés florissants voire de grands centres de commerce[27]. Pour mieux comprendre le phénomène il est également souhaitable d'examiner les exemples qui nous sont fournis par la Lydie[28].

En effet de tels relais existaient sans doute bien avant la conquête perse comme le montre le récit de Nicolas de Damas[29]. Un certain nombre de ces lieux d'étape étaient tenus par l'aristocratie lydienne[30]. Les bénéfices étaient importants et le roi en recevait une part par la levée de taxes. Un cas retiendra particulièrement notre attention, c'est l'anecdote qui relate le retour au pouvoir d'Ardys. Ce dernier, chassé du trône par un usurpateur, voit la situation évoluer en sa faveur en partie grâce à l'action d'un «cabaretier» du nom de Thyessos qui lui demande, en récompense des services rendus, l'exemption de sa taverne de toute redevance. Nicolas de Damas termine cette partie du récit par ces mots: «Avec le temps, Thyessos s'enrichit par les revenus de son cabaret. Il construisit ensuite un marché près de sa maison et il y consacra un temple à Hermès. L'endroit prit dès lors le nom d'Hermaion-Thyessou»[31]. Le récit peut difficilement être accepté tel quel et paraît en partie destiné à justifier l'étymologie de l'agglomération d'Hermaion-Thyessou. Malgré de sérieuses difficultés d'ordre géographique[32], je serais tenté de penser que l'ordre des données proposées par Nicolas de Damas ne correspond pas au déroulement logique des facteurs: en premier lieu, un sanctuaire (d'une divinité que les Grecs purent assimiler à Hermès); puis une hôtellerie, relai d'une route vers le nord-ouest (l'installation d'Ardys à Kyme tendant à prouver que le contrôle de cette région n'était pas négligeable pour le royaume lydien); enfin, un marché né ou ayant bénéficié d'une exemption de taxes[33].

Le même schéma est bien entendu appliquable aux autres routes anatoliennes, même si leur utilisation — au moins sur de très longs parcours — est assez largement postérieure à la route transversale du nord. Prenons un exemple, celui de la voie méridionale[34] proposée commme «voie royale» par un certain nombre d'auteurs. Là encore, on a sans aucun doute (à l'époque de la domination perse ou sans doute plutôt à l'époque hellénistique) utilisé les structures préexistantes comme le montre bien la partie occidentale de cet axe pour la branche qui relie Sardes à Laodicée. Nous remarquons en effet que le site de Hiérapolis[35] ne prédisposait pas ce centre religieux à devenir une étape nécessaire de cette route. De la même façon il y avait apparemment d'autres passes possibles dans les montagnes qui dominent au nord le Méandre, mais celle qui s'est imposée menait au sanctuaire (très vraisemblablement préhellénique) qui a donné son nom à la ville d'Apollonos-Hieron[36]. Plus à l'est il a fallu créer les relais indispensables, soit créations *ex nihilo* comme Laodicée Katakekaumene[37] soit plus simplement en hellénisant des sites déjà habités comme Antioche de Pisidie[38].

A l'intérieur de l'enceinte du sanctuaire, l'activité commerciale proprement dite était favorisée par la fréquentation des fidèles et cela explique que l'on ait pu souhaiter y installer des boutiques. Une inscription de Samos[39] nous donne le détail d'une *diagraphe* pour les quatre *kapeleia* autorisés. La liste des gens qui sont exclus de cette activité paraît intéressante pour rendre plus vivante l'image que l'on peut avoir de la foule assez bigarrée, et sans doute un peu inquiétante, qui gravitait autour des grands sanctuaires: esclaves, soldats, en activité ou démobilisés, suppliants, indigents. Il s'agit de protéger les droits de ceux qui ont pris à bail les boutiques mais aussi d'éviter la prolifération de ces activités du petit commerce dans l'enceinte sacrée. Notons enfin, tout à la fin du texte l'interdiction qui est faite aux *hieroi paides* de tenir boutique.

2 - *Sanctuaires et associations marchandes*[40]

Revenons un instant sur le cas d'Hiérapolis: à l'époque impériale plusieurs associations de marchands (ἐργασίαι) (ou plus exactement d'artisans, mais nous savons bien que les deux activités ne doivent pas être distinguées) semblent jouir d'une certaine renommée. Il est assez difficile de préciser les rapports de ces associations et de l'organisation politique d'Hiérapolis ou d'ailleurs[41] mais ce qui a été dit plus haut permet, me semble-t-il, d'en préciser les origines — au moins à Hiérapolis. Contrairement à l'opinion de quelques auteurs[42] la création de ces *ergasiai* est le plus souvent préhellénistique et les analogies avec ce qui se passe en Mésopotamie[43] et en Égypte invitent à penser qu'elles pouvaient être composées de personnes consacrées à un dieu aussi bien que d'hommes libres[44]. A Hiérapolis, nous connaissons entre autres deux *ergasiai,* celle des «laveurs de laine»[45] et celle des teinturiers[46] et il convient d'associer cette activité aux vertus particulières de l'eau de la source du site[47]. Or cette source doit elle-même être à l'origine du sanctuaire[48] et en tout cas l'utilisation de la source ne pouvait être le fait que de la population sacrée et il est donc tout à fait plausible de voir dans ces *ergasiai* les successeurs des groupes d'«esclaves sacrés» préhellénistiques. Dans ce cas il serait logique que leurs successeurs, la hiérarchie sacrée ayant été éliminée, participent à la gestion de la cité à leur suite[49].

3 - *L'artisanat sacré*

Les associations hiérapolitaines d'artisans ne sont attestées que par des documents d'époque impériale et donc sans rapport contraignant avec un sanctuaire. Plus généralement, nous n'avons que très peu de traces d'une activité de ce type à l'époque hellénistique ou auparavant. Faut-il pour autant en déduire que toute forme d'artisanat est inconnue ou négligeable dans les grands sanctuaires anatoliens, grecs ou indigènes? Il semble qu'une fois encore nos incertitudes soient uniquement dues à la nature de la documentation qui a été conservée et de nombreux indices démontrent facilement qu'une telle activité existait, sans doute très comparable à ce que nous notons en Égypte[50]:

— Il est clair que dans le domaine de la production artisanale les grands sanctuaires traditionnels de l'Anatolie entraient dans le cadre d'un système d'économie autarcique aussi bien que dans le domaine agricole[51]. Qu'il s'agisse des besoins en matériel et ustensiles divers ou de la transformation des matières premières (huile, tissus); et, sans doute dès l'origine, il y avait une grande spécialisation entre les différentes branches d'activité[52].

— Les modifications de la nature même de la vie économique, mais aussi celles qui touchent les structures du domaine sacré[53], ont entraîné la création ou le développement d'activités proprement artisanales, c'est à dire, dont la production est en partie destinée à la vente. Les acquisitions de domaines séculiers sur lesquels de telles activités existaient[54] ont pu contribuer à doter les sanctuaires d'une infrastructure (fabrique de tuiles, de poteries, etc...) qu'ils n'avaient pas eux-mêmes développée. Mais remarquons que dans ce cas comme dans celui de la terre sacrée, les cités qui détenaient la gestion financière des sanctuaires préféraient en affermer les revenus[55]; en cela, les sanctuaires «grecs» d'Anatolie se distinguent de façon sensible des sanctuaires égyptiens, qui semblent avoir conservé une organisation interne plus autonome en matière artisanale. En effet, dans la plupart des cas évoqués plus bas, il ne s'agit pas d'artisanat d'origine sacrée mais de donations plus rares que celles qui concernent des domaines fonciers mais en réalité de même nature. Un exemple précis et très significatif: un souverain attalide (Attale Ier?) octroie un certain nombre de privilèges à un prêtre dont l'office a sans doute été créé récemment[56]. C'est à lui que reviennent les bénéfices des «boutiques» (*ergasteria*) que le roi a données au sanctuaire. Il est difficile de déterminer le sens qu'il convient de donner à ce terme, s'agit-il de magasins ou d'ateliers? M. Rostovtzeff[57] penche pour la deuxième hypothèse suivi avec quelques réserves par C. B. Welles[58]. Je ne pense pas que cette alternative soit à retenir: il s'agissait très vraisemblablement des deux à la fois dans la mesure où les deux activités successives qui consistent à fabriquer et à vendre sont le plus souvent le fait d'une même personne[59]. Bien que louées par le prêtre, et à son profit, les boutiques n'en continuent pas moins à appartenir au dieu, puisque, à sa sortie de charge, le prêtre doit les remettre en l'état à son successeur. A Éphèse, un certain Leukios consacre à Artémis un immeuble où se trouvent des *ergasteria* et les revenus y afférant[60].

Autour de la plupart des sanctuaires de semblables activités ont dû s'exercer comme semble le montrer par exemple la révolte à Éphèse contre l'apôtre Paul. L'épisode mérite quelque attention: «...Un orfèvre nommé Démétrios fabriquait des temples d'Artémis en argent et procurait à ses ouvriers d'assez beaux bénéfices. Il les réunit ainsi que tous leurs employés et leur dit: «vous savez, mes amis, le gain qui nous revient de ce métier. Vous le voyez et l'entendez non seulement à Éphèse mais presque dans toute l'Asie, ce Paul a séduit et détourné beaucoup d'hommes avec sa doctrine qu'il n'y a pas de dieux faits de la main d'hommes. Il est donc non seulement à craindre que notre industrie ne tombe en discrédit, mais encore qu'on ne fasse plus cas du temple de la grande déesse Artémis, qui se verra dépossédée de cette majesté que révèrent toute l'Asie et le monde entier. A ces mots, transportés de colère, ils se mirent à crier: «Elle est grande l'Artémis d'Éphèse!»[61].

Il semble difficile de tirer avec trop de précision des conclusions de ce texte[62]: Luc n'a pas eu une connaissance directe de la scène, de plus, on ne peut dire avec certitude quel est le statut de Démétrios et de ses compagnons[63]. L'impression générale est cependant que la réaction des «orfèvres» n'est pas seulement due à des motifs d'ordre matériel, d'autre part, ce texte atteste l'existence d'un lien entre le sanctuaire et l'Asie[64] entière, dont les populations se rendent à Éphèse pour les sorties de la déesse[65], ce dont l'activité des orfèvres devait largement profiter. A Éphèse encore étaient fabriqués les 'Εφέσια γράμματα (médailles saintes, pendentifs, talismans selon Hésychios et *La Souda*[66]; à l'occasion du passage de l'apôtre Paul à Éphèse, les *Actes*[67] évaluent à 50 000 dr. le prix de ceux qui furent détruits. Il s'agissait donc là d'un commerce également très lucratif.

C - LA «CLIENTÈLE» DES DIEUX

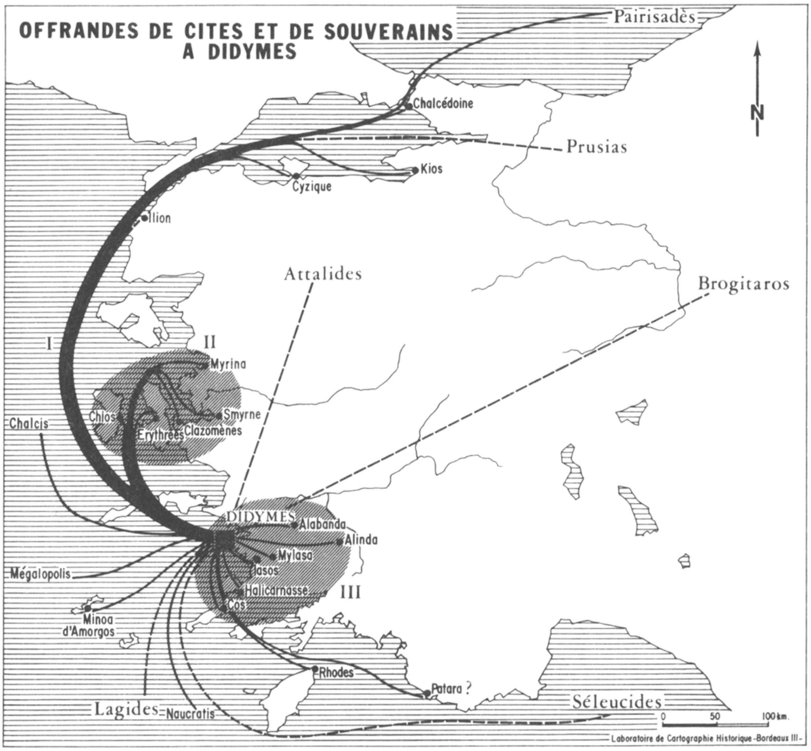
En l'absence de publications systématiques du matériel des sanctuaires que nous savons avoir eu une existence autonome à l'époque hellénistique et auparavant, il y a peu de traces archéologiques des offrandes provenant de leur clientèle. Dans la mesure d'ailleurs où les objets précieux ont disparu dans l'Antiquité ou plus tard, cette enquête ne serait pas pleinement convaincante. Il faut donc faire appel à des documents extérieurs lorsqu'ils existent. Un des rares exemples, hors d'Asie Mineure, mais à proximité, me paraît être delui d'Hiérapolis-Bambyke[68] à propos duquel Lucien nous rapporte que «de continuels tributs lui arrivent d'Arabie, de Phénicie, de Babylonie, de Cappadoce, de Cilicie et d'Assyrie».

1 - *Répartition géographique des fidèles*

Il n'existe rien de comparable pour les grands sanctuaires anatoliens; en revanche, dans quelques cas privilégiés, les sanctuaires de l'Asie Mineure occidentale nous permettent de suivre les liaisons qui sont les leurs avec le monde extérieur. Il faudra utiliser cette documentation avec de grandes précautions dans les conclusions:

— les séries épigraphiques peuvent n'avoir conservé, dans leur état actuel, qu'une partie du matériel original[69], il faudrait pouvoir confirmer les hypothèses par d'autres documents, littéraires, ou mieux, numismatiques; il y aurait, semble-t-il, quelque chose à attendre de telles confrontations mais l'état des publications numismatiques l'interdit pour l'instant[70].

— ces sanctuaires sont attachés à une cité donnée et, bien entendu, leurs destins sont étroitement liés. Il ne saurait être question par exemple, de séparer l'histoire du Didymeion de celle de Milet[71]. Mais la réciproque est vraie: Milet doit une part de sa puissance et de son rayonnement (en particulier au sein du *koinon* des Ioniens)[72] au sanctuaire. Il en va de même pour la continuité des liens avec les anciennes colonies milésiennes (Cyzique par exemple). La preuve que veut donner Milet de son renouveau après la conquête macédonienne est la reconstruction du sanctuaire apollinien et lorsque Antiochos veut se concilier les faveurs des Milésiens[73] il offre un portique dont les revenus serviront à l'embellissement du sanctuaire.

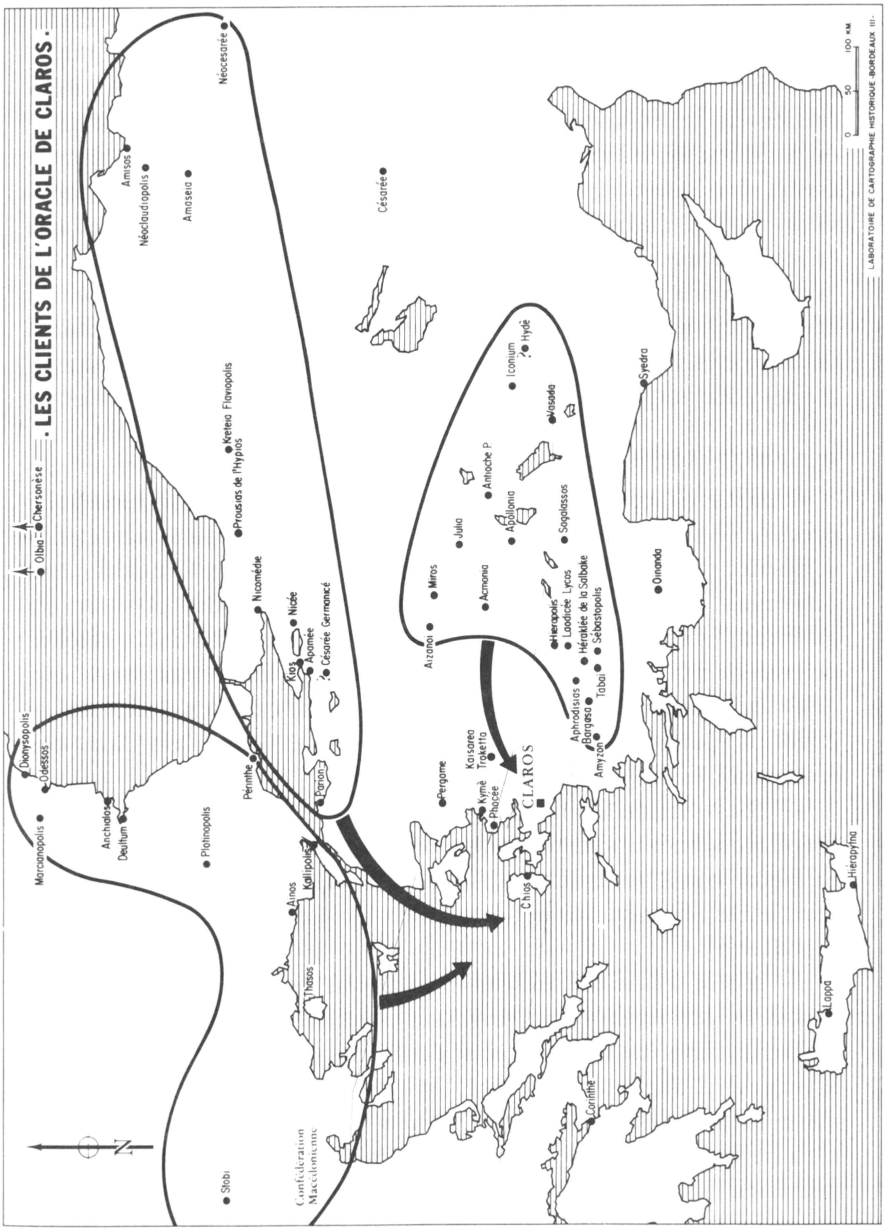

OFFRANDES DE CITES ET DE SOUVERAINS
A DIDYMES
Pairisadès
N
Chalcédoine
Prusias
Kios
Cyzique
Ilion
Attalides
Brogitaros
I
II
Myrina
Chalcis
Chios
Smyrne
Erythrées
Clazomènes
DIDYMES
Alabanda
Alinda
Mylasa
Iasos
Halicarnasse
III
Cos
Mégalopolis
Minoa
d'Amorgos
Rhodes
Patara ?
Séleucides
Lagides
Naucratis
0
50
100 km
Laboratoire de Cartographie Historique - Bordeaux III -

Nous examinerons successivement trois exemples parmi les mieux connus, ceux de Didymes, Lindos et Claros:

— les inscriptions du sanctuaire d'Apollon à Didymes comprennent un certain nombre d'inventaires d'offrandes. Celles-ci peuvent être faites par des magistrats milésiens, de simples particuliers, des souverains ou des cités[74]. A côté des offrandes de souverains (les grandes monarchies rivalisent de bienfaits avec d'évidentes arrières-pensées politiques; les autres peuvent avoir des motifs politiques mais aussi économiques)[75], et de celles de villes isolées[76], on remarquera que les donateurs se répartissent en trois groupes d'importance quantitative à peu près identique: un groupe du Pont et de la Propontide[77], cette région a toujours été dans la zone d'influence milésienne et plusieurs de ces villes devaient sans doute une phiale en tant qu'anciennes colonies de Milet[78]; un groupe carien, que nous pourrons qualifier de groupe «de proximité»[79]; un groupe ionien, intéressant dans le mesure où il regroupe seulement des cités du Nord de l'Ionie et une ville éolienne[80] mais aucune cité méridionale[81], c'est à dire parmi les plus proches de Didymes: un aspect sans doute de la lutte d'influence que devaient se livrer les grands sanctuaires ioniens. Il faut compléter ce tableau par les ethniques des dédicants individuels[82] et les rares indications que nous possédons sur les consultations de l'oracle de Didymes par des étrangers à Milet[83].

— deuxième exemple, la «Chronique de Lindos», gravée en 99 avant notre ère[84]. A la différence du cas précédent, il s'agit d'un seul texte dont la gravure a été ordonnée dans des circonstances bien précises[85], il contient une longue liste d'offrandes, dont un certain nombre émanant de donateurs mythiques[86], d'autres des fondations rhodiennes (ou auxquelles des Rhodiens ont participé en Afrique ou en Sicile)[87], enfin des donations de dynastes ou de souverains annonçant dès le IV° siècle le rôle éminent que va jouer l'île à l'époque hellénistique[88].

— les fouilles de Claros ont livré une grande quantité de listes oraculaires dont la publication a été simplement amorcée par L. Robert[89]. Ces documents sont souvent importants pour les informations qu'ils fournissent sur les institution des cités consultantes mais ils permettent également de cartographier la clientèle du sanctuaire (avec les indications complémentaires fournies par les oracles découverts dans les cités)[90]. Une première constatation s'impose: à un très petit nombre d'exceptions près, les cités sont différentes de celles que nous avons rencontrées parmi les donateurs à Didymes[91]; il est par exemple remarquable que la plupart des cités ioniennes soient absentes ainsi que les cités cariennes proches de la côte. Un groupe continental important est constitué par la Phrygie, la Lycaonie, la Pisidie et surtout la Carie intérieure. Un autre groupe est formé par des cités de l'Anatolie septentrionale d'Amisos à Parion, un dernier par des cités de la Thrace et du Pont Gauche. On pourrait s'étonner des différences enregistrées par rapport à Didymes. Certes, la documentation n'est pas de même nature et nous avons signalé plus haut que les inventaires de Didymes datent des III°-I^er^ s. avant notre ère, alors que les oracles découverts dans les cités consultantes aussi bien que les listes clariennes ne remontent qu'aux II°-III° s. de notre ère[92]. Mais ce


- LES CLIENTS DE L'ORACLE DE CLAROS -
Olbia
Chersonèse
Néocesarée
Amisos
Néoclaudiopolis
Amaseia
Césarée
Kreteia Flaviopolis
Prousias de l'Hypios
Nicomédie
Nicée
Kios
Apamée
Césarée Germanicé
Dionysopolis
Odessos
Marcianopolis
Anchialos
Deultum
Plotinopolis
Périnthe
Parion
Kallipolis
Ainos
Thasos
Stobi
Confédération Macédonienne
Pergame
Kaisarea Troketta
Kymè
Phocée
CLAROS
Chios
Aizanoi
Miros
Acmonia
Julia
Apollonia
Antioche P.
Iconium
Hydé
Vasada
Sagalassos
Hiérapolis
Laodicée Lycos
Héraklée de la Salbake
Sébastopolis
Tabai
Aphrodisias
Bargasa
Amyzon
Oinoanda
Syedra
Hiérapytna
Lappa
Corinthe
N
0 50 100 KM
LABORATOIRE DE CARTOGRAPHIE HISTORIQUE -BORDEAUX III-

n'est pas là l'essentiel: l'oracle de Claros acquiert une célébrité «internationale» bien longtemps après d'autres sanctuaires oraculaires; il lui faut donc trouver sa place grâce à une «clientèle» nouvelle. Alors que les cités grecques ou anciennement hellénisées conservent leurs traditions et s'adressent plus volontiers à Delphes ou à Didymes, les colonies romaines et les cités «grecques» dont le statut n'est souvent pas antérieur au début de l'Empire se tournent vers Apollon Clarien. Bien entendu, les réalités sont moins simples et moins tranchées que ne semble l'indiquer ce tableau sommaire (ainsi Chios est l'une des cités qui envoient le plus grand nombre de délégations à Claros). On notera enfin que la renommée de Claros dépasse très largement les limites de l'Anatolie; il faut y voir, au moins pour une part, la marque de la volonté impériale[93].

2 - *Les motivations*

A partir de ces quelques exemples, il convient maintenant de préciser les raisons que l'on a de se rendre au sanctuaire et d'y séjourner temporairement[94]. Je laisse de côté ici l'attrait que pouvaient exercer les sources réputées avoir un pouvoir de guérison[95], mais bien d'autres raison collectives ou individuelles pouvaient amener une foule nombreuse dans les sanctuaires.

— raisons personnelles tout d'abord, avec bien entendu la dévotion particulière à telle divinité ou le voeu, fait dans des circonstances difficiles, d'un pèlerinage[96].

— consultation d'un oracle[97]; il s'agit là d'un important moyen d'enrichissement pour un sanctuaire: le cas de Delphes le démontre de façon tout à fait évidente. On peut d'ailleurs noter la corrélation faite entre les possibilités de legs aux sanctuaires et leur caractère oraculaire[98].

— centre d'une confédération de tribus ou de cités: par sa vocation à la «neutralité», un sanctuaire est le lieu tout désigné pour les rencontres entre habitants de *kômai* ou de cités différentes. L'origine d'une telle pratique est très ancienne en milieu grec[99] aussi bien, semble-t-il, qu'en milieu «oriental» et c'est par l'entremise des dieux que les rapports entre étrangers ont été rendus possibles[100]. La première raison que l'on a de se rencontrer est bien entendu religieuse: il s'agit de rendre un culte commun à une divinité dont le renom a dépassé le cadre d'un canton et parfois même d'une région. Cette piété officielle accompagne (et souvent consacre) des actes individuels. Mais, même dans ce cas, les arrière-pensées politiques ne sont pas absentes[101]. Cet aspect est même souvent en réalité le motif le plus profond: pour ménager les susceptibilités on choisit comme centre d'une confédération, plutôt un sanctuaire qu'une cité surtout lorsque le sanctuaire jouit d'un grand renom et ne se trouve pas à l'intérieur d'une cité[102]. C'est là le moyen de sauvegarder la réalité (ou à la limite la fiction) de cette autonomie si chère aux Grecs.

— fêtes: la religion grecque, tout comme les religions orientales fournit le prétexte à de nombreuses manifestations religieuses soit purement locales, soit beaucoup plus renommées et touchant les populations les plus voisines, voire atteignant des contrées beaucoup plus éloignées[103]. Dans ce domaine l'Asie Mineure ne se distingue guère du reste du Monde antique, quelles que soient les régions et les époques: il suffira donc de donner ici quelques exemples. A Comana du Pont, «à l'époque des sorties de la déesse, on voit y affluer de toutes parts, des villes et des campagnes, une foule d'hommes et de femmes pour y assister à la fête...»[104]. Lucien[105] fournit pour Hiérapolis, autre sanctuaire relativement peu marqué par les influences occidentales, une description très comparable.

En milieu grec anatolien, à l'époque classique ou hellénistique, la pauvreté des textes littéraires fait que nous sommes mal renseignés sur l'«atmosphère» de ces fêtes connues de façon assez sèche en général par des documents épigraphiques (on nous donne essentiellement des calendriers de cultes dans les textes les plus anciens — V°-IV° siècle —[106], et des prescriptions pour les fêtes dans les textes hellénistiques[107]. Ce n'est que dans quelques cas privilégiés que des documents d'époque impériale, à Lagina, Panamara par exemple[108], nous permettent de mieux analyser le déroulement, la durée, le coût des panégyries. Et nous devons noter que par rapport à l'époque hellénistique une évolution sensible s'est produite puisque c'est aux frais des familles sacerdotales que les fêtes ont lieu, ce qui bien entendu, modifie les motivations des foules qui se rendent au sanctuaire; cependant, pour l'essentiel, les rites mais aussi tout ce qui touche à la vie de relation, ne subissent guère de modifications.

Les grands rassemblements de population faisaient des sanctuaires, un lieu propice aux transactions commerciales et lorsque le clergé, ou la cité, avait pu obtenir l'immunité pour ses dieux, il se tenait là des foires florissantes[109]. On peut en effet, sans hésitation, donner valeur générale à un passage de Strabon s'appliquant à Délos «les *emporoi* s'y rendaient (y faisaient escale), attirés par l'atélie du sanctuaire et à cause de la situation du port... et les fêtes étaient en quelque sorte des foires»[110]. C'est la raison pour laquelle l'exemption de taxes était particulièrement recherchée et ensuite chèrement défendue.

Le plus souvent l'exemption n'est qu'une des conséquences du droit d'asile reconnu comme l'une des vertus primordiales du sanctuaire[111] et lui est en général associée[112]. Il faut donc penser que même en l'absence d'indications précises, la mention d'asylie et d'atélie implique la naissance ou le développement de marchés ou de foires[113]. Il était en effet d'usage dans l'ancien Orient, qu'une «dîme» fût perçue par le trésor royal sur les transactions commerciales et cet usage est resté largement répandu à l'époque hellénistique puisqu'on prend la peine de faire graver sur une stèle l'octroi de l'immunité[114]: ou bien ces taxes sont purement et simplement supprimées, ou bien elles reviennent au clergé si le sanctuaire jouit d'une certaine autonomie, ou encore elles vont grossir la «caisse sacrée gérée par les magistrats de la cité»[115]. Donc, quelle que soit la situation politique du sanctuaire auquel sont accordés des privilèges, ces derniers correspondent à une aliénation d'une partie des attributs de l'autorité centrale (en général royale)[116]. Mais, même pour le roi, l'opération était loin d'être négative du point de vue économique puisqu'elle permettait de fixer en un point du territoire contrôlé directement ou non par le souverain, un type d'activité qui ne pouvait qu'être bénéfique pour toute la région[117].

Le meilleur exemple d'octroi de l'atélie pour des panégyries et de la situation qui se découle est sans doute le dossier de Baitokaike. A la lettre du roi séleucide[118] répond en effet un décret d'époque augustéenne:

«Décret de la cité transmis au divin Auguste. — Qu'obligatoirement toutes les marchandises montent par les soins des agorètes (préposés)[119] ici même et au district, pour être vendues à chaque foire de sorte qu'il y en ait toujours à la disposition de tous les pèlerins qui montent; — et que l'agorète de la cité y prête son concours, sans intervention maligne ou empêchement sous prétexte de réquisition, d'impôt, d'exaction ou de réclamation. Que même les esclaves, le bétail et les autres animaux se vendent sur les lieux sans impôt ni aucune exaction ou réclamation»[120].

Comme le pense J.-P. Rey-Coquais, il est probable que la cité d'Arados a mis à profit la période de vide politique qui caractérise la fin de la monarchie séleucide pour capter les privilèges concédés par le roi et que ces derniers ont encore été «oubliés» sous l'Empire, ce qui justifie la constitution de ce «dossier» au III°s. Le décret est très précieux pour nous dans la mesure où il explicite la lettre royale en particulier par le lien qui est fait entre les «pèlerins qui montent» (οἱ ἀνιέντες προσκυνηταί) et l'acheminement, le vente et ses annexes, de toutes les marchandises, y compris le bétail et les esclaves, ce qui montre bien qu'il ne s'agit pas seulement de ravitailler les foules ainsi rassemblées, mais bien d'un véritable marché dont l'importance dépasse un simple cadre local. Cela explique que certains sanctuaires[121] possèdent une installation permanente pour les marchés. Les cités ont d'ailleurs une attitude identique à l'égard des «ports sacrés»[122].

Conclusion

Ainsi les liens des sanctuaires et de l'économie se situent à des niveaux très divers mais ils ne sont jamais absents. Pour l'essentiel, et cela jusqu'à leur dissolution dans le cadre civique[123], les grands sanctuaires «indigènes» vivent selon les vieilles habitudes de l'économie naturelle, mais dès les origines les contacts avec la route permettent de corriger les imperfections du système. Il serait vain de rechercher si la route a été vers le sanctuaire ou l'inverse, nous avons montré que chacun des deux avait besoin de l'autre pour prospérer. Le long des grands axes de circulation se diffusent les cultes, et les sanctuaires servent à la fois de points d'étape et sans doute aussi de lieu d'échange pour les populations plus ou moins organisées de environs. Celles-ci, qui ont des liens de dépendance étroits à l'égard de la hiérarchie sacerdotale, participent naturellement à ce phénomène; mais c'est là, semble-t-il, qu'il convient de rechercher l'origine des associations marchandes comme on en trouve par exemple à Hiérapolis[124].

L'accès au sanctuaire représente donc une préoccupation importante et cela explique le soin pris des voies qui mènent fidèles et pèlerins vers le temple. Tel est le cas de la voie sacrée menant de Panormos à Didymes[125], mais le meilleur exemple est fourni par Éphèse avec le Port Sacré[126], les routes et canaux menant au sanctuaire et dont l'entretien est effectué aux frais de la Déesse[127].

Par la loi du trafic terrestre aussi bien que maritime, les sanctuaires sont intégrés à la vie économique in général. Cela est avant tout valable pour ceux qui sont indépendants de toute autorité temporelle[128]. Dans le cas contraire, en particulier lorsque le sanctuaire dépend d'une cité, son activité est subordonnée au contrôle de magistrats et se fait en partie au bénéfice de cette dernière. Mais tous les sanctuaires importants sont — ou deviennent — le lieu de réunion des populations avoisinantes (centres de communautés politiques, fêtes de large renommée etc...). Certaines de ces activités attirent des gens venus de beaucoup plus loin, en particulier les foires tenues à l'occasion des fêtes et pour lesquelles le sanctuaire (ou la cité) cherchent à obtenir l'exemption des taxes normalement perçues par les autorités temporelles. Ces rassemblements obligent les sanctuaires à se doter de lieux d'accueil, voire même de véritables «hôtelleries»[129].

CHAPITRE II

LES SANCTUAIRES A VOCATION THÉRAPEUTIQUE

Parmi les raisons qui attirent les foules vers les sanctuaires, nous avons réservé l'une d'elles qui, plus que toutes les autres peut-être, rendait nécessaire l'invocation du dieu: l'espérance de la guérison.

La religion grecque, aussi bien que les religions orientales, donne aux dieux un double pouvoir, celui de punir les hommes par la maladie mais aussi — corollairement — de les guérir. Pour la plupart des Grecs[1] par exemple, c'est Zeus qui frappe l'homme du «mal sacré» (épilepsie) et qui seul, peut le soigner; de même l'épigraphie anatolienne nous fournit un très grand nombre de stèles de confessions où tel, qui a enfreint les tabous, violé les limites du domaine sacré[2], qui n'a pas respecté les ordres du dieu[3], se voit frappé, lui-même ou sa famille, et doit expier sa faute pour pouvoir espérer la guérison.

Ainsi, et assez rapidement, les Grecs ont cherché auprès des dieux une aide contre la maladie et en particulier se sont adressés à Apollon. En effet, parmi les multiples fonctions de ce dernier, figure une fonction thérapeutique[4]. Rappelons qu'aux sanctuaires apolliniens, et tout particulièrement à Delphes, est liée l'idée de pureté[5] et la maladie est ressentie d'un certain point de vue comme son contraire. Apollon a donc été le premier à débarrasser le corps de son impureté, aussi bien en Grèce continentale[6] que sur la côte grecque de l'Anatolie. Considérons en effet l'exemple du plus célèbre des *Asklepieia* d'Asie Mineure, celui de Cos. Nous savons que dès que les Grecs ont donné un nom au dieu guérisseur qui occupait l'île, ils l'ont appelé Apollon[7]; après que Cos eût été essentiellement vouée à Asklépios[8], le culte d'un Apollon secourable fut encore en honneur jusqu'au II° siècle avant notre ère[9] et l'on sait que plusieurs hypostases d'Apollon en Asie Mineure ou dans les îles côtières avaient une réputation comparable[10].

Mais bien sûr, le dieu qui guérit est par excellence Asklépios le fils d'Apollon[11]. La rapidité de diffusion de son culte et de son activité thérapeutique ne peut s'expliquer que par une série de facteurs dont l'action s'est conjuguée, à la fin du V° siècle et au IV° siècle. Asklépios correspondait à un besoin face à une religion officielle déjà largement sclérosée et pour laquelle la piété et les aspirations individuelles ne comptaient guère: dieu guérisseur, son culte était diffusé par des zélateurs reconnaissants[12]; enfin l'Anatolie, et en particulier la côte carienne avait une réputation depuis longtemps établie dans le domaine thérapeutique[13] alors que la Lydie et la Mysie abondaient en sources chaudes dont les vertus avaient été reconnues dès les temps les plus reculés par les populations «indigènes».

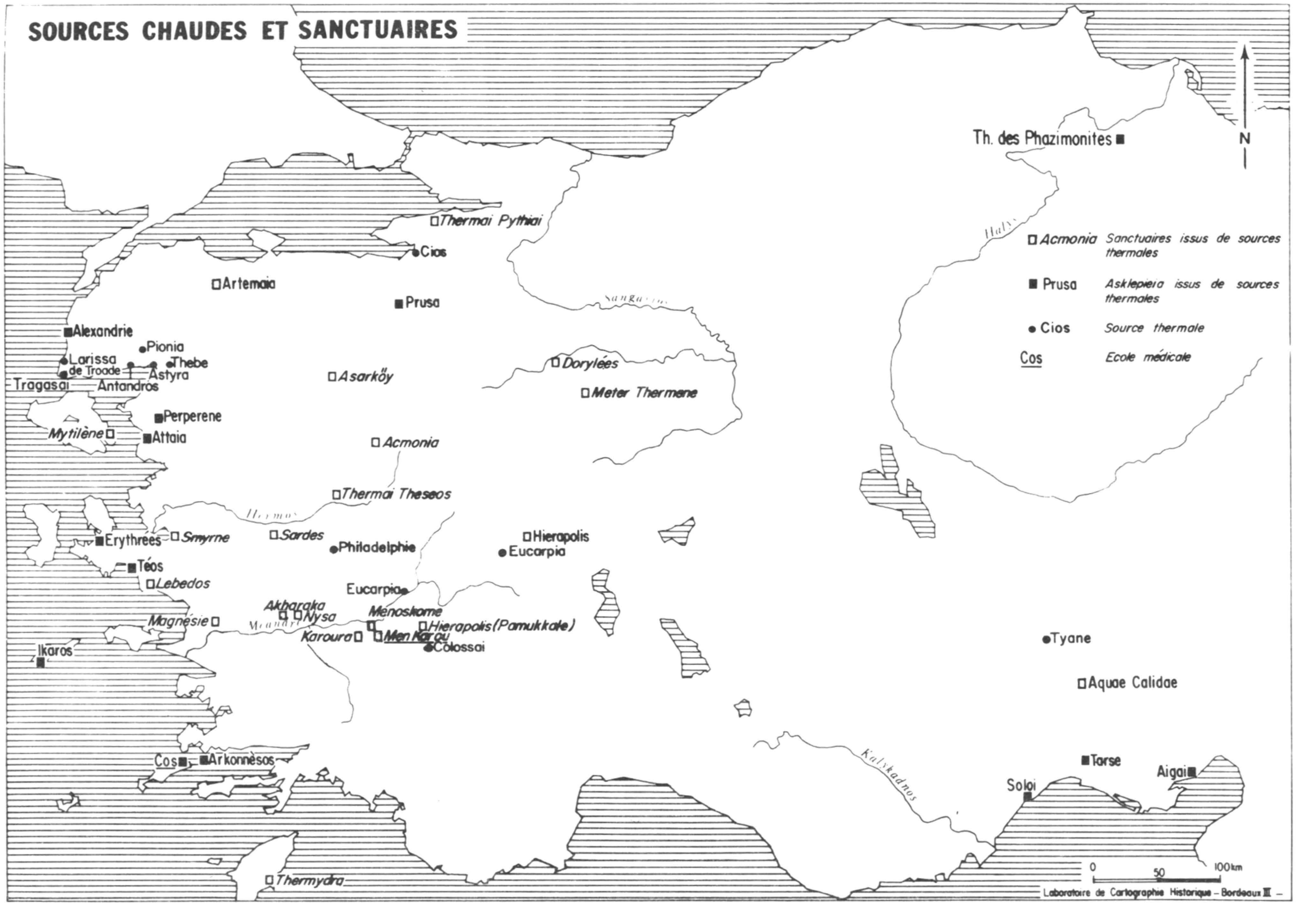
A - SOURCES THERMALES ET SANCTUAIRES

Un catalogue de sources chaudes situées pour l'essentiel en Asie Mineure est fourni par Athénée II 43 a-b[14]:

«D'ailleurs, parmi les eaux chaudes de nature, quelques unes sont salines, comme les d'Aigai[15], en Cilicie ou des environs de Pagasai[16] et celles de Larissa en Troade[17], celles des environs de Magnésie[18], celles de Mélos et de Lipari, comme encore à Prousa, auprès de l'Olympe de Mysie[19], les eaux dites «royales». Celles qui sont en Asie aux environs de Tralles et du fleuve Charakométès[20] ou encore de la ville de Nysa[21] sont tellement grasses que ceux qui s'y baignent n'ont pas besoin d'huile. Telles sont également celles du bourg de Daskylos[22]. Les eaux de Karoura[23] sont sèches et fort chaudes. Celles qui se trouvent aux environs du bourg de Men en Phrygie sont plutôt âpres et nitreuses, de même que celles d'une localité de Phrygie dite le Bourg de Léon[24]. Celles des environs de Dorylées...»[25].

La liste fournie par Athénée est loin d'être exhaustive, il est en effet possible de la compléter par des informations fournies par des documents antiques et corroborées par les géographes ou voyageurs modernes[26]:

— en *Troade* et en *Mysie*, Alexandrie[27], de nombreuses sources autour du Golfe d'Adramyttion, Pionia, Antandros, Thebe, Perperene[28], Astyra[29], Artemaia de l'Aisepos, une source anonyme entre Hadrianutherai et Poimanenon (la région est surtout connue à travers les discours d'A. Aristide[30]), plusieurs dans la région de Germè[31] et près de Pergame[32].


SOURCES CHAUDES ET SANCTUAIRES
N
Th. des Phazimonites
Thermai Pythiai
Cios
Artemaia
Prusa
Alexandrie
Pionia
Larissa de Troade
Thebe
Astyra
Tragasai
Antandros
Asarköy
Dorylées
Meter Thermene
Perperene
Mytilène
Attaia
Acmonia
Thermai Theseos
Hermos
Erythrées
Smyrne
Sardes
Philadelphie
Hierapolis
Eucarpia
Téos
Lebedos
Eucarpia
Akharaka
Nysa
Ménoskome
Magnésie
Meandros
Karoura
Men Karou
Hierapolis (Pamukkale)
Colossai
Ikaros
Cos
Arkonnèsos
Thermydra
Halys
Sangarios
Kalykadnos
Tyane
Aquae Calidae
Tarse
Aigai
Soloi
Acmonia Sanctuaires issus de sources thermales
Prusa Asklepieia issus de sources thermales
Cios Source thermale
Cos Ecole médicale
0 50 100km
Laboratoire de Cartographie Historique - Bordeaux III -

— en *Éolide*, celles de Lesbos qui ont permis le développement d'un culte d'Artémis Thermia et Apollon (devenu tardivement Thermios); il ne semble pas y avoir de lien entre ces thermes et le culte d'Asklépios, florissant à Mytilène[33].

— en *Ionie*, Érythrées[34], à Smyrne[35] les fameux «Bains d'Agamemnon», Téos et Lébédos[36], Ikaros[37].

— en *Lydie*, Sardes[38], Philadelphie-Néocésarée[39], Thermai Théséos au nord-ouest de Tabala[40]; le choix par les Grecs de Thésée comme nouveau maître des sources à la place d'un héros local est tout à fait comparable à celui d'Héraklès ou de Persée en de nombreux autres endroits[41].

— en *Carie*, Rhodes[42], Cos[43], Arkonnèsos. Le cas de ce petit îlot au sud de la presqu'île d'Halicarnasse, mérite quelque attention; sur la côte septentrionale, on remarque la présence, côte à côte, d'une source chaude qui attire encore aujourd'hui des curistes, et d'une église chrétienne[44]; autour de la source, un cimetière antique où l'on a trouvé des monnaies de Cos en abondance (ce qui paraît démontrer que l'activité thérapeutique d'Arkonnèsos en faisait une sorte d'annexe du grand Asklepiéion); au sommet de l'île, un *temenos* dont les ruines imposantes sont sans commune mesure avec l'habitat antique et ne peuvent s'expliquer que par la large audience que devait avoir ce sanctuaire voué à une divinité qui ne nous est pas connue[45].

— en *Bithynie*, Kios[46] et Thermai Pythiai[47] où les dieux principaux sont Héraklès et les Nymphes.

— en *Phrygie*, toute la région de Sébastè[48], Eukarpia et Hiérapolis[49], Kolossai[50], Hiérapolis-Pamukkale[51].

— dans le *Pont*, les thermes de Phazimonites[52].

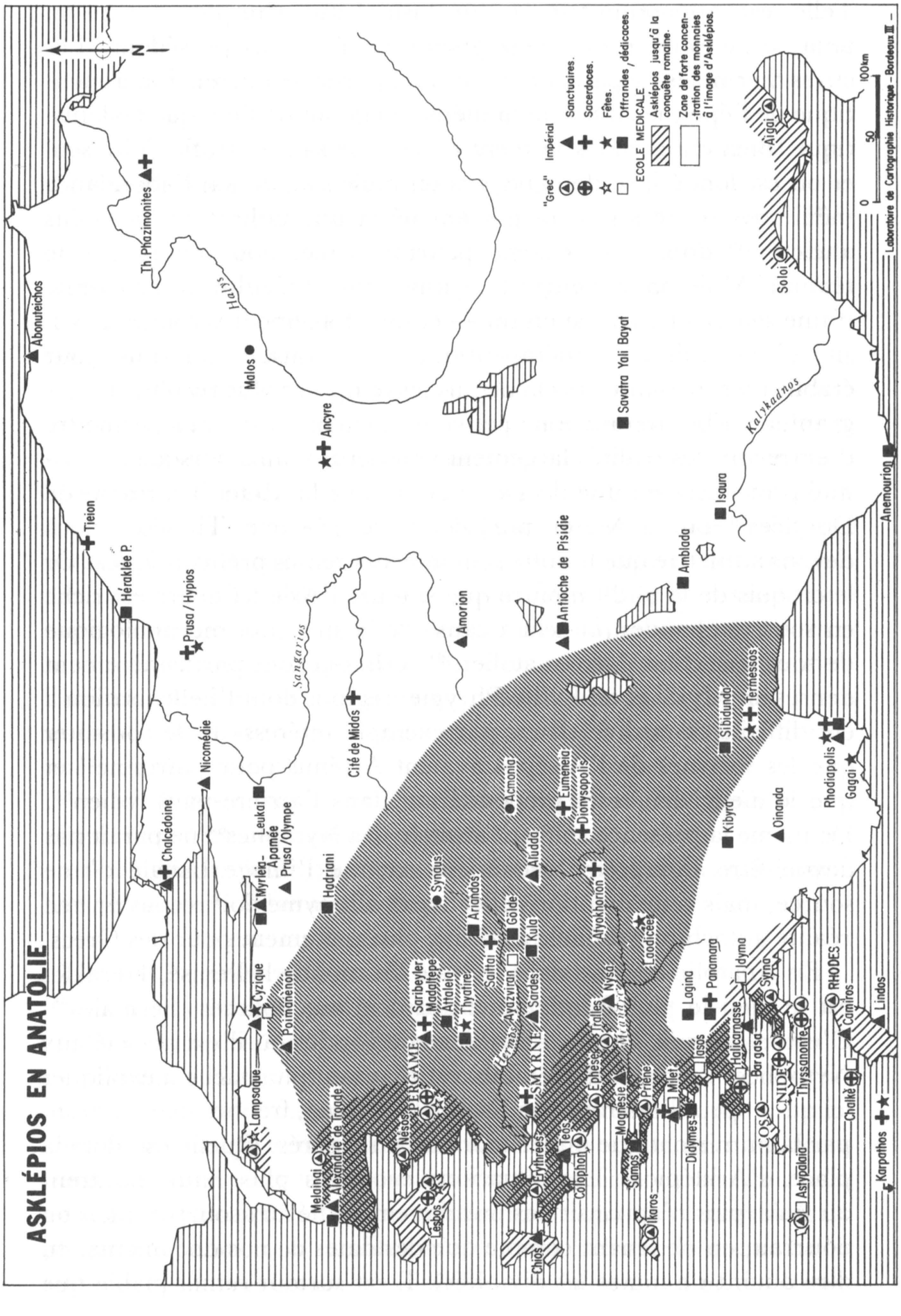
— en Cappadoce, Tyane[53], Aquae Calidae[54]

— enfin en *Cilicie*, outre Aigai, Tarse[55] et Soloi[56]

Cette énumération suggère un certain nombre de remarques et de questions. Les vertus curatives des sources chaudes sont affirmées avec netteté dans de nombreux documents[57] et on pourrait considérer Aelius Aristide comme le «curiste» type; mais les mentions explicites sont toutes tardives et il convient de se demander avec J. H. Croon[58] si l'utilisation thérapeutique des sources est un phénomène ancien ou remonte seulement à la fin de l'époque hellénistique et connaît un succès véritable sous la domination de Rome.

Telle est apparemment la conclusion qui s'impose lorsqu'on analyse l'ensemble des renseignements que nous possédons. Les cures thermales ne paraissent pas faire partie de l'arsenal thérapeutique de l'époque classique ni même du début de l'époque hellénistique. Bien entendu l'argument *e silentio* ne saurait suffire à lui seul et on est fondé à se demander si en milieu anatolien l'abondance même des sources n'avait pas amené là une utilisation bien plus ancienne[59] dont l'archéologie pourrait seule, pour nous, être le témoin. Mais on se heurte là à une autre difficulté, la proximité d'une source chaude est en soi — et sans forcément y voir la nécessité d'une utilisation thérapeutique— une raison suffisante pour établir un sanctuaire et cela depuis les temps les plus reculés. L'épigraphie ou la littérature ne peuvent là encore que nous permettre d'entrevoir des réalités largement antérieures: ainsi lorsque la divinité protectrice est une déesse-mère comme la Meter Thermenè de Dorylées[60] ou la Meter phrygienne à Thermai Théséos, nous devons admettre que le culte remonte aux temps préhistoriques. Or le croquis de la p. 29 montre que si toute l'Asie Mineure est riche en sources chaudes (et cela à cause de la structure morphologique de tout le secteur égéo-anatolien)[61], celles-ci sont particulièrement denses en Mysie et en Lydie-Phrygie, régions dont l'hellénisation a été difficile et tardive. Il est par exemple intéressant de constater que les thermes de l'Aisépos avaient Artémis pour patronne[62] et que le dieu Men reste prépondérant dans l'arrière-pays lydien[63]; De même la présence souvent attestée des Nymphes[64] ne paraît pas devoir être interprétée seulement comme l'image banale d'une source, mais cette mention collective et anonyme doit recouvrir une réalité autochtone difficile à définir plus nettement pour des Grecs.

En Anatolie comme dans le reste du monde hellénisé, Héraklès est le dieu le plus fréquemment associé aux sources thermales[65]. C'est le cas aux Thermes Pythiens de Lindos où il est associé aux Nymphes. La choix d'Héraklès est d'autant plus facile à expliquer ici qu'on peut l'assimiler au Dieu à la massue, fréquemment attesté par la numismatique ou les monuments figurés. Quelle est alors la place d'Asklépios? Les situations évoquées plus haut montrent qu'Asklépios n'apparait pas primitivement lié aux sources (mais on pourrait, en ne tenant compte que des dates de nos documents, en dire autant de toutes les divinités). Il est surtout remarquable que


ASKLÉPIOS EN ANATOLIE
N
Abonuteichos
Th. Phazimonites
Halys
Malos
Ancyre
Tieion
Héraklée P.
Prusa / Hypios
Sangarios
Amorion
Antioche de Pisidie
Cité de Midas
Nicomédie
Chalcédoine
Leukai
Apamée
Myrleia-
Prusa/Olympe
Hadriani
Synaus
Acmonia
Eumeneia
Dionysopolis
Aludda
Ariandos
Gölde
Kula
Saittai
Ayazviran
Sardes
Hermos
SMYRNE
Saribeyler
Madaltepe
Attaleia
Thyatire
PERGAME
Cyzique
Poimanenon
Lampsaque
Melainai
Alexandrie de Troade
Nésos
Lesbos
Chios
Erythrées
Teos
Colophon
Ephèse
Tralles
Nysa
Meandre
Atyokhorion
Laodicée
Magnésie
Priène
Samos
Ikaros
Milet
Didymes
Iasos
Lagina
Panamara
Idyma
Halicarnasse
Bargasa
Syrna
CNIDE
COS
Thyssanonte
Astypalaia
Chalkè
Karpathos
RHODES
Camiros
Lindos
Kibyra
Oinanda
Sibidunda
Termessos
Rhodiapolis
Gagai
Amblada
Isaura
Savatra Yali Bayat
Kalykadnos
Anemourion
Soloi
Aigai
"Grec" Impérial
Sanctuaires.
Sacerdoces.
Fêtes.
Offrandes / dédicaces.
ECOLE MEDICALE
Asklépios jusqu'à la conquête romaine.
Zone de forte concentration des monnaies à l'image d'Asklépios.
0 50 100km
Laboratoire de Cartographie Historique - Bordeaux III -

les sources ne figurent pas de façon déterminante dans l'environnement habituel du dieu sauf en quelques cas (Ikraros, mais l'argumentation repose sur une interprétation convaincante mais tout de même un peu ténue; les Thermes des Phazimonites, mais il faudrait être assuré d'une certaine antiquité d'Asklépios sur le site, les Nymphes pouvant très bien avoir été les anciennes propriétaires du site)[66]. Asklépios semble n'être donc présent que tardivement auprès des sources thermales et plutôt parce que sa vocation de dieu guérisseur l'y appelait presque nécessairement.

B - ASKLÉPIOS

1 - *Implantation à l'époque classique*

Le culte d'Asklépios se répand en Asie Mineure à partir du milieu du IV° siècle, ou du moins c'est à ce moment que nous en avons des traces objectives. Les témoignages que nous possédons sont en effet généralement d'un médiocre secours pour préciser la date de l'introduction d'un culte; dans les textes littéraires les mentions de sanctuaires se font souvent de façon incidente, les règlements eux-mêmes n'interviennent que rarement au moment de l'installation du culte (tel semble être cependant le cas d'Érythrées). En d'autres termes, il n'est guère possible de fixer autre chose qu'un *terminus ante quo*[67]. Il est clair que sa progression a été rapide dans les cités grecques de la côte et des îles[68], mais on ne peut préciser l'origine du culte; il est certain qu'Épidaure a joué un grand rôle dans sa diffusion au IV° s.[69]. Mais le processus n'est nullement linéaire: certains sanctuaires ont pu être fondés directement à partir de Tricca[70]; de plus la tradition du *genos* des Asklépiades — si l'on peut lui accorder quelque crédit — suppose une installation trop ancienne pour qu'Épidaure soit fondé à en revendiquer l'origine; enfin, la «propagande» épidaurienne sensible à travers les inscriptions ou la littérature a contribué à fausser les perspectives. Bien entendu, il ne faut pas mélanger ces données dont les unes ressortissent au culte privé et les autres au culte civique. Beaucoup d'indices (à Cos, à Pergame par exemple), et en particulier l'existence de sacerdoces héréditaires, permettent de penser qu'un culte personnel ou familial a précédé et facilité l'implantation du culte officiel[71]. Par ailleurs, à la différence d'Apollon, Artémis, Héraklès, etc...

Asklépios est ressenti à toutes les époques comme un dieu totalement grec, qui n'emprunte aucun attribut aux divinités qu'il supplante ou auxquelles il s'associe à proximité des sources chaudes[73].

2 - *Alexandre et l'époque hellénistique*

Une nouvelle étape est enregistrée à partir de l'anabase d'Alexandre: son propre exemple[73] et le succès grandissant du culte font se multiplier les sanctuaires dans la plupart des cités grecques, mais il est tout à fait remarquable de constater que seule la frange côtière de l'Anatolie reste concernée[74].

J. et L. Edelstein ont également avancé l'idée qu'Asklépios pouvait être un dieu des marins et que la diffusion de son culte était associée aux peuples at aux routes maritimes (Pirée, Cenchrées sur le territoire de Corinthe [?], Égine, Cyllène). Rien ne permet d'affirmer qu'il ait à quelque moment été un dieu spécifique de la navigation, néanmoins il existe un certain nombre de dédicaces de marins à Asklépios; de plus les ports étaient un lieu d'accueil particulièrement propice pour une divinité dont le succès était récent. En Asie Mineure, la plupart du temps il est reçu dans des cités très proches de la côte (les seules qui soient grecques jusqu'à la campagne d'Alexandre)[75]. Dans le même ordre d'idées, notons que la cité de Cos obtient du roi Ziaelas de Bithynie[76], à la fois des assurances pour la sécurité de ses marins et marchands et la reconnaissance de l'asylie du sanctuaire d'Asklépios; de plus la route du Pont est jalonnée d'*Asklepieia* renommés (Milet[77], Éphèse, Érythrées, Lesbos[78], Alexandrie de Troade[79], Lampsaque, Cyzique[80], Myrleia-Apamée[81], Chalcédoine[82], Héraklée Pontique[83], etc...).

3 - *Époque impériale*

A l'époque impériale, le culte d'Asklépios fait un nouveau pas en avant et se répand largement à travers l'Asie Mineure. L'impression est cependant bien différente. Les sanctuaires nouvellement créés sont bien loin d'atteindre la notoriété des anciens[84]; le plus souvent, le culte semble relever de la religion privée[85] qu'il convient d'exclure en tant que telle de notre étude; et même lorsque Asklépios est accepté dans le panthéon officiel d'une cité, cette adhésion reste superficielle: on construit une simple chapelle où l'on installe le dieu comme σύνναος θεός (parmi beaucoup d'autres)[86] dans le temple d'une divinité dont l'implantation est bien antérieure.

Quelques sanctuaires cependant ont vu leur renom s'accroître: ainsi, l'Asklépieion d'Aigai[87] est devenu le symbole de la religion païenne pour les milieux intellectuels face au Christianisme qui triomphait parmi les masses populaires[88]. C'est sans doute la raison pour laquelle il fut détruit en 326 sous Constantin[89] et reconstruit — partiellement — sous Julien[90].

La multiplication de l'image d'Asklépios sur les monnaies[91] ne paraît pas être une preuve suffisante de la progression *relative* du culte d'Asklépios mais plutôt de la pénétration de l'hellénisme[92], dont le dieu est un des meilleurs représentants à l'intérieur de l'Anatolie. On remarquera en effet qu'à quelques exceptions près (Cos[93], Pergame[94], Mytilène peut-être[95]), les très nombreuses cités qui introduisent Asklépios dans leur monnayage le font essentiellement au II° voire au III° siècle de notre ère. Il est certain que la signification d'un tel acte devient de moins en moins nette à cette époque, les divinités représentées sont très nombreuses et «banales» (c'est à dire qu'elles perdent leur originalité, faite de caractéristiques locales); il n'y a donc pas lieu d'inférer de leur présence, l'existence d'un sanctuaire important, voire même seulement individualisé, de tel ou tel dieu mais tout au plus la concrétisation par les monnaies d'un culte officiel de la cité[96]. Un cas particulier peut être mis en évidence, celui où la statue du dieu est représentée dans un temple:

- à Cos[97],
- à Aigai[98],
- à Bargasa en Carie[99],

mais à l'exception de la dernière cité nommée, nous avons bien d'autres preuves de l'existence en ces lieux d'Asklépieia célèbres. Une constatation cependant, la répartition des cités ayant frappé monnaie à l'image d'Asklépios envisagée par grandes masses géographiques, (cf. le croquis p. 32) coïncide de façon assez remarquable avec l'extension du royaume pergaménien après 188. Sans en tirer de conclusions définitives, on se demandera si la progression d'Asklépios ne correspond pas à celle de Pergame et à l'hellénisation qui en a résulté. Ainsi, le monnayage aurait enregistré avec quelque retard une évolution que les autres documents permettent difficilement de cerner[100].

4 - *Cos*

L'histoire religieuse de Cos paraît exemplaire à bien des égards[101]. Dès l'époque mycénienne une source située au sud de l'île a été l'objet d'un culte sans doute assez répandu comme l'attestent les offrandes accumulées sur le site[102]. A l'époque archaïque et au début de l'époque classique, c'est Apollon qui reçoit les hommages de la cité[103] et Asklépios est d'abord seulement honoré en tant que héros familial des Asklépiades[104] puis comme hôte d'Apollon dans son bois sacré avant d'être accepté comme dieu de la cité. Avant le synœcisme de 366 Asklépios paraît avoir été plutôt vénéré à Isthmos[105]; ce serait seulement vers 350 qu'il aurait été accepté comme divinité principale à Cos, alors que le temple pour sa part daterait du III° s.[106] seulement. Tout cela repose essentiellement sur des constatations archéologiques de R. Herzog et paraît encore révisable.

Dès lors, la renommée du sanctuaire s'accroît rapidement avec pour corollaire de très nombreuses offrandes et des constructions importantes[107]. En même temps Cos est devenu le siège d'une école de médecine très renommée où des médecins du monde grec entier viennent apprendre leu art[108]. La cité sollicite les États au nom du dieu[109] et encourage également les particuliers[110] afin d'accroître le rayonnement du sanctuaire.

5 - *Pergame*

Tout comme celle de Cos, l'histoire de l'Asklépieion de Pergame nous est assez bien connue à la fois par des fouilles et un relevé du sanctuaire[111] qui a livré un nombre important d'inscriptions[112], mais aussi par la littérature[113] et plus spécialement les écrits de son principal «dévot», Aelius Aristide[114]. Tout concorde à montrer que le succès est venu relativement tard; certes Archias avait introduit le culte dès le IV°[115] siècle, mais il ne s'agissait alors que d'un culte privé et c'est seulement au milieu du III^er^ siècle qu'Attale I° établit un culte public. Pendant toute la période hellénistique et même au premier siècle de l'Empire, le sanctuaire semble rester assez médiocre[116] et son véritable développement date du II° siècle de notre ère[117] à l'époque où Galien renouvelle les méthodes thérapeutiques[118]. Tous les témoignages concordent sur ce point; Lucien[119]: «Mais depuis qu'Apollon a établi son oracle à Delphes, Asklépios son hôpital (ἰατρεῖον) à Pergame, que se sont implantés les sanctuaires de Bendis en Thrace, d'Anubis en Égypte, d'Artémis à Éphèse, c'est là que tout le monde court, qu'ont lieu les panégyries, que l'on conduit les hécatombes, consacre les lingots d'or». Philostrate[120]: «(Apollonios) se rendit au sanctuaire de Lebena, c'est un sanctuaire d'Asklépios, et de même que l'Asie afflue à Pergame, de même la Crète s'était assemblée au sanctuaire». Galien[121]: «Un autre homme riche qui n'était pas d'ici mais de l'intérieur de la Thrace vint à Pergame...». L'Asklépieion de Pergame est alors devenu le plus important ou au moins l'un des plus fréquentés au II° s. et sa renommée s'étend jusqu'à Rome, où les empereurs, d'Hadrien et Antonin de Pieux[122] à Caracalla[123] rivalisent de sollicitude à l'égard du sanctuaire.

C - Bon voisinage ou résistance?

Nous avons noté plus haut quels liens pouvaient être reconnus entre l'implantation du culte d'Asklépios et le progrès de l'hellénisation et c'est donc très naturellement que le culte de ce dieu se répand en Carie; à Rhodes et dans les régions de la «mouvance» rhodienne, mais ailleurs aussi[124]. Cela n'exclut pas que survivent et même prospèrent certains cultes indigènes de divinités guérisseuses. La déesse Hémithéa qui avait son sanctuaire à Kastabos en est un très bon exemple, dans la mesure où les documents archéologiques et épigraphiques peuvent être éclairés par le texte de Diodore:

«...Plus tard, le sanctuaire prit une telle importance que non seulement il fut honoré particulièrement par les gens du village et les voisins, mais les gens éloignés étaient fiers de le fréquenter; l'honoraient de sacrifices splendides et d'offrandes remarquables; bien mieux, quand les Perses gouvernaient et dépouillaient tous les sanctuaires grecs, ils respectèrent seulement celui d'Hémithéa; et les pirates qui ravissent tout, le laissèrent intact, bien qu'il ne fût pas fortifié et que le pillage fût sans danger. La cause de ce développement, dit-on, est dans les bienfaits que la déesse apporte aux gens: les malades sont guéris dans leur sommeil par son apparition et beaucoup de gens, victimes de maladies, y retrouvent la santé; en outre, elle délivre les femmes aux couches difficiles de leurs souffrances et des dangers qu'elles courent. Voilà pourquoi les nombreuses personnes sauvées depuis les âges reculés ont rempli le sanctuaire d'offrandes, qui ne sont protégées ni par des gardiens, ni par un rempart puissant, mais par le simple effet de la crainte religieuse»[125].

Malgré les lieux communs qu'ici comme ailleurs Diodore se plaît à développer, à propos des Perses[126] comme des pirates[127], ce texte est fort intéressant: d'abord par l'expression claire de la double dimension du sanctuaire, qui concerne certes les populations villageoises locales et leurs voisins, mais dont la renommée s'est également développée bien au delà[128]; ensuite par la terreur religieuse que provoquent les sanctuaires et qui explique que les offrandes y soient en sécurité sans le secours d'installations de protection[129]; enfin, le secours spécifique qu'apporte cette divinité féminine aux femmes en couches, alors qu'en règle générale Asklépios est peu concerné par cette situation[130]. Le nom d'Hémithéa, «demi-déesse», donné par les Grecs à cette divinité anonyme de Kastabos indique assez clairement que nous sommes en présence d'une résurgence, sous une forme hellénisée, d'une divinité de la fécondité, vénérée depuis les temps les plus reculés dans la région[131] et Diodore, après d'autres sans doute, s'efforce de rattacher un peu laborieusement Hémithéa au cycle apollinien[132]. La fouille du site de Kastabos, à Pazarlik[133] près de la Vieille Cnide, a permis de dégager un temple et quelques inscriptions qui nous font mieux connaître l'évolution historique du sanctuaire. En dépit des origines manifestement asianiques la vie du sanctuaire, relativement brève par ailleurs au plan architectural, est tout entière grecque. Rien sur le site ne permet d'ailleurs de confirmer l'activité curative du lieu[134].

Le tableau que l'on peut esquisser pour les sanctuaires du bassin du Méandre est loin d'être semblable à ce que nous venons de décrire. Nous avions pu noter (*supra* p. 28) la présence de nombreuses sources thermales associées à des sanctuaires. Chacun d'eux représente un point de résistance à l'hellénisation, tant du point de vue du culte[135] que de l'organisation socio-économique[136]. Il est donc tout à fair clair que les phénomènes naturels si importants soient-ils pour la naissance et le développement initial du sanctuaire, cèdent ensuite le pas à tout un jeu d'influences ethniques et de circonstances politiques qui façonnent toute une gamme de situations régionales, voire même locales, bien différenciées.

D - ASKLÉPIOS ET LA MÉDECINE

Nous avons en Asie Mineure d'assez nombreuses mentions du clergé d'Asklépios[137] et il paraît de plus en plus difficile de nier le rôle très positif joué par celui-ci dans les progrès de la médecine grecque[138]. Dans bien des cas, le sanctuaire du dieu est, à l'origine, un sanctuaire familial des Asklépiades et dans la mesure où, dans de nombreux cas, les sacerdoces sont héréditaires[139], on ne peut dissocier les descendants d'Asklépios et les sanctuaires de ce dernier à l'époque classique et hellénistique. Certes, les origines de la médecine ne sont pas sacerdotales[140] mais à Cnide[141], puis à Cos[142] avec l'action d'Hippocrate[143], à Pergame enfin grâce à Galien, c'est dans le sanctuaire ou dans son ombre qu'a pu se développer la médecine empirique grecque. Il serait d'ailleurs très anachronique d'opposer une médecine laïque à une médecine sacerdotale. Les dédicaces montrent combien les médecins, Asklépiades ou non, restent attachés au culte d'Asklépios[144].

D'autres sanctuaires d'ailleurs que ceux d'Asklépios provoquèrent la naissance de centres médicaux, et corollairement d'écoles de médecine (à l'époque impériale seulement)[145]. Tout cela n'empêche nullement, bien entendu, la médecine «laïque» de se développer de façon parallèle de la même façon par exemple qu'il existait des banques privées à la même époque que les «banques sacrées».

CONCLUSION

Grâce à ses caractéristiques naturelles l'Anatolie a été un terrain particulièrement propice au développement de sanctuaires à vocation thérapeutique, sanctuaires qui certainement plus que d'autres, étaient propres à déplacer les fidèles, parfois venus de fort loin. L'identification entre ces sanctuaires et Asklépios est, nous l'avons vu, une vision un peu trop simple: l'Anatolie connaît une longue tradition de médecine-magie propre à se développer ensuite en une médecine empirique (dont il serait néanmoins dangereux d'éliminer le sacré) fondée en partie sur les sources thermales. A ces dernières, des dieux comme Héraklès et Artémis, les Nymphes, sont le plus souvent associés. Cependant le dieu auquel l'idée de médecine est le plus universellement liée est Asklépios. Il s'agit là d'un phénomène relativement tardif; parti d'Épidaure au IV° s. av. J.-C. le culte d'Asklépios a connu en Asie Mineure un succès plus important que partout ailleurs à partir du milieu du IV° s. mais surtout à l'époque hellénistique; réussite tardive qui s'explique par le caractère hellénique sans mélange du dieu, mais réussite profonde qui a pour manifestation le développement d'Asklépieia célèbres (Cos, Mytilène, Pergame, Aigai) et aussi d'une foule de sanctuaires moins importants dont l'audience locale ou régionale n'était pas négligeable avec, pour conséquence de la reconnaissance des patients, la construction de bâtiments cultuels, de centres de cure et la consécration de riches offrandes. Mais même à l'époque hellénistique et romaine, il ne faut pas réduire l'activité des dieux guérisseurs au seul Asklépios[146]. Les dieux asianiques continuent à jouer un rôle très important dans ce domaine et à drainer vers leurs sanctuaires foules «indigènes» et grecques en proie à cette éternelle angoisse que provoque la maladie.

APPENDICE I

LE SANCTUAIRE D'HÉMITHÉA À KASTABOS

Comme il a été noté plus haut, il est très rare que pour un sanctuaire d'importance secondaire puisse être réuni un dossier documentaire comportant à la fois des données littéraires et les résultats d'une fouille effectuée récemment — et donc avec des méthodes scientifiques —; telle est la situation du sanctuaire d'Hémithéa à Kastabos. Le premier résultat des travaux de J. M. Cook et de G. E. Bean a été de localiser le sanctuaire d'Hémithéa et par contre-coup la bourgade de Bybassos. La fouille, techniquement difficile, a apporté des résultats importants mais l'interprétation du matériel découvert et surtout des vestiges architecturaux fait problème et je voudrais proposer ici des solutions assez sensiblement différentes de celles des inventeurs, à partir des documents qu'ils présentent et des datations qu'ils retiennent.

Hémithéa était primitivement une divinité du sommet et il en allait sans doute de même pour Parthénos, autre divinité de Bylassos; c'est ce qui ressort clairement du site choisi pour le sanctuaire et cela indique que les premières installations devaient être très modestes. Or, si l'on accorde quelque valeur au récit de Diodore, V, 62, (vraisemblablement emprunté à un auteur rhodien de l'époque hellénistique), le sanctuaire était florissant à l'époque de la domination perse; on doutera néanmoins que les constructions aient été importantes. J. M. Cook pense même que c'est la médiocrité du sanctuaire qui aurait provoqué le manque d'intérêt des Perses à son égard. Il apparaît que, ici comme ailleurs, il faut toujours distinguer *temple* et *sanctuaire*: on peut donc imaginer à l'époque archaïque une relativement grande richesse en offrandes (trouvailles de la fin du VII° s. — peut-être — et à coup sûr des environs de 600, Cook, p. 57) sans pour autant que soit nécessaire un *naos*. Les restes du premier temple sont fort modestes et une première difficulté se présente à leur propos, quelle date convient-il de leur attribuer? J. M. Cook, p. 42-3, après avoir évoqué l'hypothèse d'un monument archaïque — tout en reconnaissant que cet emplacement n'avait livré aucun matériel de cette époque — admet avec prudence, mais sans pouvoir vraiment justifier ce choix, de ramener la construction à la fin du V° s. Les autres étapes seraient la construction du second temple à la fin du IV° s. avec différents aménagements aux époques hellénistique et romaine. En s'appuyant sur l'analyse des documents publiés, il est assez probable que le premier temple date plutôt du IV° s. (et même de sa période finale) que du V°. Ce qui est dit p. 49 concernant les tuiles et leurs marques ΘΟΑ (deuxième moitié du IV° s?), le seul fragment de céramique utilisable (p. 40 et 169) provenant d'un canthare attique du milieu du IV° s. ne supposent rien que l'on puisse dater d'avant le IV° s. Deux inscriptions relatives à la construction du temple ont été retrouvées, l'une est la dédicace, l'autre la signature (n° 1 et 2 p. 58 sq.) et G. E. Bean propose la date de 300 avec une marge d'erreur de 20 ans dans les deux sens. Or il est évident, malgré les explications de Cook p. 28 et de Bean p. 58 (cf. les doutes de J. et L. Robert, Bull. 1967, 562 «bloc bizarrement encastré dans un mur») que ces deux pierres sont en réemploi et appartenaient donc à un édifice antérieur à celui conservé (planches V, 4 et X, 2). Les deux inscriptions sont encastrées dans le mur du péribole, la première plus exactement dans le plus grand bâtiment annexe de l'est *à un mètre du sol,* l'autre avec un ensemble de pierres moulurées (cf. p. 14) qui provient probablement de la première construction. Un *terminus* plus précis pourrait être fourni par le trésor monétaire (Cook p. 39, Price, p. 67-70) qui se trouve semble-t-il au niveau de la fondation de l'ancien édifice (on aurait souhaité là un peu plus de précision) dont la monnaie la plus récente datable avec quelque certitude est une monnaie avec à l'avers Démétrios Poliorcète portant un casque corinthien muni de cornes de taureau, au revers une roue de navire et la légende ΒΑ(σιλεύς) et qui est donc de peu postérieure à 306 (pl. XII, 6).

A quelle époque attribuer alors l'édifice postérieur, désormais privé de sa datation «épigraphique»? Commençons par les éléments d'«époque romaine». J. M. Cook p. 172 reconnait qu'ils se résument à un chapiteau corinthien (pas d'objet qui puisse être raisonnablement considéré comme postérieur au II° s.) et il pourrait sans doute être présenté des parallèles à de tels chapiteaux pour l'époque hellénistique. Quant aux autres éléments datables, il faut remarquer qu'ils sont remarquablement articulés autour du II° s. (et peut-être pourra-t-on même préciser d'avantage). En premier lieu, dans le pronaos se trouve une base circulaire dont l'assemblage a été permis par une numérotation de A à Θ; Bean, p. 60 admet: «By their forms they might well date to the second century B.C.», c'est là une indication primordiale dans la mesure où *il s'agit de la seule inscription directement liée au monument*; passons aux tuiles qui portent une inscription peu lisible débutant par Τυμνία: (J. et L. Robert, Bull. 1967, 50). G. E. Bean p. 61 note: «to judge by the letter-forms, the second century is as likely as any; they cannot, I think be as early as the fourth»; J. M. Cook traite de ces tuiles p. 50 sq, elles ne proviennent pas du temple et pourraient dater du III° s. et en tout cas ne peuvent selon lui qu'appartenir à une réfection de la toiture. En revanche d'autres, qui portent la simple mention Τυμνία ont été mises au jour sur le temple lui-même (et il est impensable que cette officine ait duré deux siècles). En ce qui concerne l'aménagement général du *hieron*, Plommer, p. 155, rapproche le mur d'enclos et les bâtiments annexes du propylon du Bouleutérion de Milet — daté des environs de 170 av. notre ère. Il semble donc que l'essentiel du monument puisse être daté du second siècle; et il est confirmé par ailleurs que cette période, et plus précisément les alentours de 175 correspond à une période faste pour Kastabos (on pourrait ajouter pour l'ensemble de l'État Rhodien). P. M. Fraser-G. E. Bean, *The Rhodian Peraea,* 1954 p. 24-7, n° 15 (*SEG* XIV, 690) avaient publié une inscription trouvée à Gölenye et qui a suscité des interprétations assez divergentes. Les inventeurs la dataient du milieu du II° s. avant J.C. et en donnaient l'interprétation suivante: à cause de son succès, le sanctuaire d'Hémithéa s'était révélé trop petit pour l'accueil des fidèles et des malades et il fallut faire appel à Apollon Samnaios pour les recevoir; la stèle se trouvant vraisemblablement sur le *temenos* de ce dieu. Une prospection effectuée par G. E. Bean-A. Akaraca, *Türk Ark. Derg,* VI, 1956, p. 20-22, a montré qu'il n'y avait pas de site antique à Gölenye, ce qui amène les auteurs à modifier leur interprétation en pensant que le personnage honoré, un certain Léonidas devait être originaire d'Amos (où se trouvait un sanctuaire d'Apollon Samnaios (cf. *Rhodian Peraea* n° 12) et que la pierre avait été transportée de là à Amos. J. et L. Robert, Bull. 1955, 215 avaient émis de sérieuses réserves sur le sens à donner à ce document en faisant remarquer que le nom d'Hémithéa n'apparaît pas dans le texte, simplement l'indication d'un *temenos* anonyme mais surtout l'interprétation différait à propos des l. 3-4: ...τοῦ τεμένευς τοῦ ὑπάρχοντος ἐν Καστάβω, ποτὶ τὰν κλίσιν τῶν [δαμ]ετᾶν (vel simile) οὐχ ἱκανοῦ ὄντος κτλ... à la restitution [φυλ]ετᾶν proposée par G. Klaffenbach, J. et L. Robert préféraient [δαμ]ετᾶν, sans que cela change le sens et mettaient ce passage en rapport avec les banquets civiques. G. E. Bean *op. cit.* p. 61-64 revient sur ce document; la date peut être me semble-t-il précisée grâce aux estampilles d'amphores où apparaît le nom de l'éponyme Peisistratos (deuxième quart du II° s.); à la ligne 4 Bean et Cook proposent de restituer [ἱκ]ετᾶν (en reconnaissant que la lacune paraît être plutôt de trois lettres que de deux) et maintennent l'interprétation antérieure du document à quelques nuances près: ils pensent que Léonidas était le possesseur du terrain entre le théâtre et le temple (peut être même du terrain où fut édifié le théâtre pour lequel est proposé, avec prudence, une date de construction très proche du déclin). Toute interprétation de ce document reste très difficile étant donné l'état de conservation de la stèle et on ne saurait fonder sur elle des conclusions trop précises: par exemple, rien ne rend évident dans le texte que Léonidas, s'il s'agit bien du bénéficiaire du décret, ait été amien; le décret peut avoir été affiché dans le sanctuaire d'Apollon Samnaios simplement pour en assurer une plus ample diffusion. Il n'en reste pas moins que vers 175 (et vraisemblablement avant 166) les Bybassiens connaissaient une période faste de leur histoire et que des fêtes, dont le banquet est un complément courant, attiraient là une foule considérable. Étant donné la configuration des lieux, on comprendrait mal comment ces fêtes n'auraient aucun rapport avec Hémithéa qui était la maîtresse de Kastabos. On ne peut guère en dire plus sinon que des terrains ont été achetés (l. 12) ce qui justifie vraisemblablement la prise d'un décret honorifique (pour des aménagements sur place?). Cette période devait être de courte durée puisque nous avons vu plus haut qu'aucun vestige n'était postérieur au II° s.

En conclusion, et sans prétendre résoudre toutes les difficultés, je proposerais le schéma suivant: un culte attesté seulement dans la deuxième moitié de l'époque archaïque; un premier *naos* très modeste construit vers 300, ce qui expliquerait qu'il ait pu être construit aux frais d'un seul individu; un autre beaucoup plus considérable au début du II° s. et assez rapidement le déclin de Kastabos — et de la Pérée —. Avec une dernière remarque, invitant à une certaine humilité: si nous n'avions pas le récit de Diodore, rien dans la disposition des lieux ne pourrait nous faire penser au culte d'une divinité à vocation thérapeutique.

DEUXIÈME PARTIE

LES DIEUX, LES PRÊTRES ET LEURS SERVITEURS

INTRODUCTION

Le titre de cet ensemble de chapitres ne doit pas tromper: il ne s'agit nullement d'envisager ici l'aspect proprement religieux de l'Asie Mineure par l'analyse critique de son panthéon. Des études récentes ont bien montré que cette synthèse était prématurée et contestable[1], de plus cela sortirait du cadre de cette étude[2].

J'ai tenté ici d'étudier la société[3] qui gravite autour du sanctuaire, qui sert le dieu mais, le plus souvent en même temps, aussi le prêtre. Cette société a été envisagée en règle générale non pas tant pour ses activités religieuses que pour ses activités matérielles ou économiques et c'est en cela que ce chapitre s'intègre pleinement dans l'ensemble précédemment défini.

Plus encore peut-être que dans les autres secteurs où nous avons procédé à l'analyse des conditions économiques, la documentation qui nous est fournie est difficile d'accès, peu parlante, fragmentaire et parfois hermétique: peu de textes littéraires et toujours le même hiatus désespérant entre Hérodote et Strabon dont les renseignements, surtout pour le second, ont été abondamment — et surabondamment — utilisés. Il y a peu à tirer de la documentation numismatique, sauf dans un cas précis: celui d'Olba. L'essentiel est fourni par l'épigraphie. Dans ce domaine, une quantité très abondante de documents, très dispersés, à la fois dans l'espace et par leur publication ne traitent que de façon allusive des problèmes qui nous intéressent et en particulier ne permettent que de façon exceptionnelle de préciser le statut juridique de telle ou telle catégorie sociale[4].

Il convient de ne pas dissimuler une autre difficulté de cette étude; plus peut-être encore ici que dans les secteurs précédemment envisagés est grand le déséquilibre entre la documentation d'époque hellénistique et celle de basse époque, tout particulièrement en ce qui concerne les prêtres. Dans la mesure du possible, il sera tenu compte de ce facteur dans l'analyse.

Il semblerait donc que toute tentative de synthèse sur la société, en particulier la société sacrée de l'Asie Mineure, soit désespérée en fonction de la dispersion signalée plus haut. Or, l'analyse montrera que, s'il existe une différence de volume entre les sanctuaires pré-helléniques qui ont conservé fortement leur caractère «indigène» (et il faudra en tenir compte), il n'existe pas de véritable différence de nature, à la fois pour les cultes, la mise en valeur du domaine, les rapports avec les habitants ou les puissances temporelles. Il y a en revanche, différence de nature avec les sanctuaires grecs ou hellénisés, issus d'une autre forme de pensée, d'une autre structure sociale et politique. Nous tenterons de voir en quoi, du point de vue socio-économique, en étudiant tout d'abord la couche sociale la plus élevée, celle des prêtres pour laquelle jusqu'à l'époque d'Alexandre en tout cas, le clivage est le plus net.

CHAPITRE III

LE CLERGÉ

L'opposition de deux systèmes pris absolument ne résiste pas à l'analyse historique: l'Asie Mineure, compartimentée, contrastée, a aussi été — et ce n'est nullement un paradoxe — un creuset de civilisation, un lieu naturel d'échanges tant matériels que spirituels, dont l'apport propre à la civilisation «grecque» ou considérée ensuite comme telle, a été considérable et qui surtout a été le «véhicule» de celle-ci en étant le noyau de la partie orientale de l'Empire romain puis byzantin. Ces dernières remarques à elles seules me paraissent justifier la démarche qui consiste à envisager l'Asie Mineure comme un tout dans son cadre géographique (y compris les îles côtières), mais en ne perdant jamais de vue le contexte plus général des influences, des contacts avec la Grèce, l'Égypte, la Mésopotamie et plus tard, et peut-être plus superficiellement, avec Rome.

A l'époque de la conquête de l'Asie Mineure par Alexandre, il est relativement facile de distinguer une frange côtière, surtout occidentale, très profondément hellénisée d'un milieu continental «indigène». Mais il serait absurde de penser qu'il y a eu simplement juxtaposition: des dynasties locales comme les Mermnades très tôt, les Hécatomnides à la fin du IV° siècle se font les instruments d'échanges artistiques, économiques et sans doute au moins pour les seconds, religieux, et par là même, de la pénétration de l'hellénisme en Asie Mineure[1].

Envisageons tout d'abord le cas de cet arrière pays de l'Anatolie occidentale. Les listes de prêtres qui émanent des sanctuaires de cette région donnent en règle générale au début, des noms manifestement d'origine «indigène», puis des noms grecs. C'est le cas par exemple à Sinuri[2]. Il ne faut pas pour autant conclure au remplacement du clergé indigène par un clergé grec, il s'agit tout simplement de la grécisation de leur noms par les indigènes, ce qui témoigne d'un certain degré d'hellénisation.

A Halicarnasse[3] nous est connue une liste de prêtres de Poseidon. Tous les noms sont grecs et certains de ces sacerdoces remontent semble-t-il à la période ayant précédé les Guerres Médiques (la gravure est, elle, seulement du Ier siècle). Dans ce cas, il semble bien qu'il s'agisse d'un clergé proprement grec, même au cours des périodes de domination étrangère. Cela indique bien qu'à quelques kilomètres de distance, les situations ont pu varier considérablement.

Autrement dit, lorsque nous parlons d'un clergé «grec» et d'un clergé «indigène», il ne s'agit nullement de les distinguer par des critères ethniques mais seulement par des données d'ordre culturel.

De plus, nous remarquerons que les régions où les traditions anciennes, sinon indigènes, résistent le mieux à la poussée de l'hellénisme paraissent être aussi celles où le prêtre conserve le plus de privilèges à la fois politiques, sociaux, économiques. Le cas de Labraunda me paraît à cet égard tout à fait significatif, rapproché de certaines inscriptions sensiblement contemporaines d'Apollonia de la Salbakè[4]. Korris et son successeur (son fils?) Hekatomnos revendiquent le contrôle des domaines sacrés de Zeus Labraundeus[5]. Il ne s'agit donc nullement de l'ambition d'un seul homme mais d'une revendication ès-qualité. De plus la mention dans l'un des textes[6] de terres sacrées administrées par le prêtre en vertu des privilèges ancestraux[7] et le fait que deux souverains aient pu ajouter foi à ces dires, semblent indiquer que ces privilèges ont effectivement existé à l'époque prémacédonienne. La résistance de Korris et de ses successeurs à la mainmise par la cité de Mylasa sur le sanctuaire peut être légitimement comparée à celle des villages sacrés d'Apollonia de la Salbakè.

Il y a donc semble-t-il, deux pôles opposés diamétralement: un prêtre «grec» que l'on peut assimiler à un magistrat de la cité et agissant au bénéfice de celle-ci; un prêtre «indigène», maître absolu d'un domaine constituant principauté. Mais il est tout aussi clair, si l'on admet que ces termes n'ont pas une valeur ethnique mais s'appliquent à des degrés d'hellénisation, qu'il y a toute une gamme de situations intermédiaires: à Labraunda encore, s'il existe une part de la terre gérée de la même manière que dans les autres sanctuaires grecs ou hellénisés, c'est à dire sous le contrôle direct de la cité et de ses magistrats, une autre partie de celle-ci est mise en valeur sous la direction du prêtre qui doit cependant, malgré ses tentatives infructueuses de retour à l'autonomie, rendre des comptes à la cité[8].

De même à Éphèse, le Mégabyze semble avoir longtemps conservé des privilèges fort importants, à la fois religieux et économiques[9]. Le nom du grand-prêtre, d'origine perse[10], et la pratique de l'eunuchisme[11], sans doute antérieure à l'époque de la domination perse, indiquent que ce sacerdoce a conservé encore à l'époque impériale, en dépit d'une atténuation des pouvoirs, ses caractères originaux. Rien là d'ailleurs que de très logique, car il apparaît qu'aux points de rencontre de la civilisation grecque et d'une civilisation «barbare» — au sens premier du terme — l'influence en profondeur était quasi à sens unique. Le fait que le Mégabyze conserve à la basse époque romaine les caractères connus pour toute l'époque grecque, n'a rien qui puisse surprendre.

Dans un premier temps, nous essaierons de dégager ce que sont les caractères propres des sacerdoces «indigènes» et leur évolution à l'époque historique.

A - LES PRINCIPAUTÉS SACERDOTALES

Comme nous le verrons à propos des domaines sacrés[12], la connaissance que nous avons de ces sacerdoces est nécessairement indirecte, c'est à dire par le biais des sources littéraires, puisque l'hellénisation, et par voie de conséquence la pratique des inscriptions grecques, s'est opérée difficilement et tardivement. Autrement dit, ce sont essentiellement Strabon et l'auteur de la *Guerre d'Alexandrie* qui nous renseignent sur ces sanctuaires. Information indirecte avons-nous dit, mais donc aussi tardive. Cependant, Strabon par ses origines, géographiques évidemment mais aussi familiales, est une source de premier ordre[13].

Des données fournies par les livres XI et XII de sa *Géographie* il ressort quelques traits généraux qu'il faut tenter de préciser.

1 - *La tradition*

«L'exercice du sacerdoce incombe à l'homme le plus honoré après le roi; il a la charge du domaine sacré, vaste et bien peuplé, ainsi que des hiérodules...»[14]. Cette définition du rang et des pouvoirs du grand-prêtre des différents sanctuaires de l'Albanie pourrait être appliquée à toutes les principautés sacerdotales anatoliennes. On y retrouve en particulier la trace d'une formule souvent usitée par ailleurs: le prêtre est «le second après le roi». E. Benvéniste[15] traite de cette question essentiellement d'après des documents iraniens et il semblerait en effet que telle soit bien l'origine de ce titre. Cependant, dès l'époque hittite, le grand-prêtre peut être un haut dignitaire; ainsi, à Comana de Cappadoce, Telebinu est le fils du roi Suppiluliuma et en même temps le chef de l'une de ses armées[16], or ce même titre existe encore à l'époque de la *Guerre d'Alexandrie.* E. Benvéniste[17] s'interroge sur les rapports entre les grands sacerdoces et la politique. Tous les documents que nous possédons pour l'époque antérieure à l'annexion par Rome montrent que les deux domaines sont intimement liés. Certes les domaines sacrés et leurs habitants bénéficient d'une large autonomie à l'égard du pouvoir central[18], mais la possibilité de désignation du prêtre, qui appartient souvent à l'entourage royal ou même à la famille du souverain, limitent d'autant l'autonomie du sanctuaire.

A l'époque perse, il semble que les prêtres aient joui de privilèges étendus. C'est ce que tendrait à montrer le passage de Strabon concernant Zéla[19] où les «rois», et il s'agit manifestement ici d'après le contexte, des souverains perses, laissaient le grand-prêtre «maître de toutes choses» et ce n'est que plus tard, au temps des dynastes[20], que ses privilèges en même temps que ses domaines furent réduits. D'autre part, la confirmation des privilèges des jardiniers d'Apollon à Magnésie du Méandre[21] ou encore le fait que Milet revendique le droit d'asile pour son temple d'Apollon en invoquent l'autorité de Darius[22] montrent bien que l'attitude des Perses à l'égard des sanctuaires grecs n'a pas été aussi systématiquement hostile que ne le laisserait croire le récit des représailles faites après la révolte des Ioniens.

Il faut penser également que cet émiettement politique de l'Asie Mineure après les Perses (les souverains hellénistiques n'ayant jamais réussi à plier totalement sous leur contrôle les régions accidentées du centre et du nord-est de l'Asie Mineure) a eu pour conséquence une égale diversification des attitudes vis à vis des sanctuaires. Le cas de Zéla nous a fourni l'exemple d'une attitude défavorable, une situation identique se retrouve à Pessinonte[23]; au contraire, le roi de Cappadoce semble avoir eu une attitude beaucoup plus favorable aux sanctuaires, comme le montrent les passages concernant Comana[24], Venasa[25] et le sanctuaire de Zeus Daciéos dont les grands prêtres semblent avoir joui pendant la période de l'indépendance de pouvoirs et de privilèges étendus[26]. Le roi Antiochos Ier de Commagène manifeste également sa piété par des dons importants aux sanctuaires[27].

Quels sont les caractères originaux de ces principautés sacerdotales? Tout d'abord, et cela jusqu'à l'époque romaine, elles ont à leur tête des prêtres viagers[28] sans doute même en règle générale héréditaires[29]. Il ressort des textes précédemment cités que ces grands prêtres, sans doute entourés d'un abondant clergé subalterne[30], gouvernaient le domaine sacré en maîtres absolus (le terme de dynastes est employé pour Pessinonte) avec cette seule restriction, semble-t-il, qu'ils ne pouvaient pas vendre les hiérodules[31]. Ces principautés théocratiques fournissaient au dieu de larges revenus que percevait en fait son médiateur, le grand-prêtre. Strabon nous donne à propos de Venasa, un ordre de grandeur: quinze talents. Il ne faut pas en effet, considérer cette somme comme autre chose qu'une approximation. Notons que Venasa n'est pas le plus important de ces sanctuaires (il vient au moins après les deux Comana), ce qui permet de penser que les revenus des prêtres-dynastes étaient très considérables.

Le village-cité d'Améria, où se trouve le sanctuaire de Men de Pharnakes avait un revenu important dont le bénéficiaire était le prêtre, encore à l'époque de Strabon[32].

Des renseignements indirects sur le sacerdoce d'Aphrodite à Paphos[33] nous invitent à penser que ce dernier était pourvu de revenus fort importants. De plus, au début de l'époque hellénistique, le prêtre d'Aphrodite, qualifiée par les textes de Fάνασσα, est en même temps roi de Paphos. Peut-on voir là le souvenir d'un État théocratique dont le grand-prêtre était le maître?[34] Cela semble confirmé par un passage de Tacite[35] où la charge sacerdotale nous apparaît confiée depuis très longtemps à une même famille, celle de Cinyras. Le cas de l'Aphrodite de Paphos est cependant des plus complexes dans la mesure où des influences diverses s'y mêlent, de plus, l'hellénisation y est ancienne[36].

2 - *La rupture provoquée par Rome*

L'attitude du gouvernement romain[37] à l'égard des sacerdoces, semble plus facile à déterminer que celle vis à vis des terres sacrées. Dès les premiers contacts, ils ont été envisagés davantage sous leur aspect matériel et politique que sous leur aspect religieux:

— d'un point de vue matériel, puisque Clodius, le premier, a cherché à tirer profit de la vente d'une charge aussi lucrative que la grande-prêtrise de Pessinonte[38]. Notons aussi les exactions de Murena contre les biens des sanctuaires au cours de la guerre contre Mithridate[39], les violations du territoire sacré à Lagina[40] à l'époque de la guerre parthique.

— d'un point de vue politique puisque Pompée et ses successeurs ont considéré de façon constante les prêtres des principaux sanctuaires, comme des dynastes identiques aux autres; peut-être même, Rome a-t-elle pensé pouvoir canaliser à son profit l'obéissance due aux prêtres[41].

En Mysie nous est proposé un cas un peu particulier; un certain Cléon, originaire de Gordion[42] a, comme voleur de grands chemins, rendu des services tout d'abord à Antoine puis est passé à Octavien. Pour ces services — et surtout pour ces revirements — il reçoit de vastes domaines[43], sans doute successivement la prêtrise de Zeus Abrettenos, une partie de la Morene et enfin la grande-prêtrise de Comana du Pont[44].

Reportons-nous au texte de Strabon; il n'est pas question d'un don de l'Olympene, Cléon s'en est simplement servi de repaire, d'où il lance ses raids de pillage. Antoine (ou César) lui donne la prêtrise de Zeus Abrettenos, et sans doute en même temps l'Abrettene[45] puis (?) la maîtrise (ὑπήκοον ἔχων) d'une partie de la Morene. Le problème qui se pose ici est de savoir à quel titre Cléon reçoit la Morene: à titre personnel ou en tant que prêtre de Zeus Abrettenos et parce que celle-ci a fait partie de tout temps du domaine sacré? Bien que le texte ne soit pas très explicite, il est assez vraisemblable que la première hypothèse est la bonne.

La grand-prêtre de Pessinonte[46], d'après Strabon[47], qui avait autrefois mérité le qualificatif de dynaste, a perdu à son époque beaucoup de son prestige et de sa puissance; sans doute en partie à cause des manœuvres d'un certain nombre d'hommes sans scrupules comme Clodius[48]. En effet, au temps d'Eumène II et d'Attale II (de 163 à 156), le grand-prêtre Attis est considéré par ces souverains presque comme un égal, et en tout cas comme un allié quasi indépendant[49].

Le clergé le plus ancien dont nous ayons directement ou indirectement connaissance est phrygien[50] et le nom générique Attis donné au prêtre montre l'identification de ce dernier avec le dieu parèdre de Cybèle. Mais à travers les textes cités plus haut, il apparaît qu'au II° siècle avant J.-C., des Galates se sont emparés du sacerdoce[51] et entretiennent d'excellentes relations avec leur voisin et allié. Il est fait mention du seul Attis dans les lettres des souverains attalides mais un passage de Polybe[52] suggère un double sacerdoce avec les noms d'Attis et Battakès[53]. Cependant lors de la mise en vente par Clodius il n'est également question que d'un seul sacerdoce. Il faut donc penser que le double sacerdoce, dont on ne sait pas s'il a existé dès les origines, est en réalité hiérarchisé, l'Attis conservant la prééminence. Ce n'est qu'après la constitution du royaume de Déjotaros que Pessinonte perd sa qualité de principauté sacrée. Le sacerdoce suprême passe alors, semble-t-il, dans la famille royale et de ce fait est soumis aux intrigues et aux changements au même titre que la couronne. C'est ainsi que l'on peut interpréter l'intervention de Clodius.

Sous les Flaviens, nous avons pour la première fois la trace d'une transformation capitale[54] qui a peut-être eu lieu sous Claude[55]: l'autorité suprême passe à un collège de dix prêtres, cinq Phrygiens et cinq Galates, avec prééminence aux premiers cités, sous l'autorité d'un grand-prêtre. Ils sont nommés à vie; les deux inscriptions nous donnent les noms de deux grands-prêtres, le père et le fils, tous les deux citoyens romains: deux conditions qui supposent que l'éviration des prêtres a été abandonnée. Cette réforme appelle deux remarques: il y a réduction du pouvoir sacerdotal par sa division mais aussi retour à la tradition la plus ancienne par le compromis avec les Phrygiens; en même temps, la prêtrise paraît redevenir au moins en fait, héréditaire[56]. Un monument funéraire du III° s. pour un archigalle amène P. Lambrechts et R. Bogaert[57] à se demander s'il n'y a pas eu une nouvelle transformation du sacerdoce, l'*archiereus* du I^er^ s. ayant été remplacé par un archigalle (une deuxième hypothèse a la faveur des deux auteurs: il y aurait deux hiérarchies parallèles, l'une qui serait issue de la réforme claudienne, et l'autre composée de castrats et placée à un niveau inférieur par rapport à la première, mais héritière des plus anciennes traditions du culte de Cybèle; deux arguments sont avancés à l'appui de cette hypothèse, l'archigalle Asklépios n'est manifestement pas un citoyen romain et le préfixe *archi* a été ajouté après la gravure de l'inscription[58].

Le sacerdoce de Men Askaenos à Antioche (ἡ πρὸς Πισιδίᾳ)[59] qui possédait un grand nombre de domaines et d'esclaves sacrés a été détruit à la mort d'Amyntas (25 av. J.-C.) par «ceux qui furent envoyés pour lui succéder». Quelle que soit l'interprétation de ce passage discuté, c'est donc sous Auguste que les structures théocratiques ont cessé de fonctionner.

Les grands prêtres d'Olba en Cilicie, nous fournissent encore un exemple intéressant. Strabon nous dit seulement que les grands prêtres devinrent les dynastes de la contrée[60], mais une confrontation des données épigraphiques[61] et numismatiques[62] nous montre une puissante dynastie de prêtres: les Teucrides dont les noms apparaissent dès avant 200 av. notre ère[63].

Dès cette époque, comme le montre l'inscription précitée, le domaine devait être fort important et, bien entendu, les vicissitudes des rapports entre le roi séleucide et les Romains amènent, semble-t-il, un surcroît de puissance[64]. H. A. Ormerod a associé la dynastie et son enrichissement à la croissance de la piraterie particulièrement virulente à partir de la côte très découpée de la Cilicie. Cela est plausible, bien que les preuves ne soient pas décisives[65].

A priori, les cas des deux Comana, de Cappadoce et du Pont semblent devoir être examinés simultanément, au moins à l'époque «des rois»[66] où nous apprenons que dans les deux sanctuaires le prêtre a la seconde place après le roi[67]. Cependant, pour la période qui va de l'intervention de Pompée à l'annexion par Rome, leur histoire se sépare — et c'est particulièrement sensible du point de vue des prêtres —. Cela tient à leur situation à la fois politique et géographique. Comana du Pont se trouve dans un territoire agité par des guerres et des convulsions politiques. L'intervention de Rome y est de plus en plus directe. Comana de Cappadoce est située dans une principauté cliente de Rome, qui exerce sur elle un protectorat plus ou moins vigilant selon les époques. Dans ce cas, théoriquement, les rapports entre le sanctuaire — et son prêtre — et le pouvoir romain ne sont pas directs, alors que Comana du Pont est considérée par les généraux romains comme une pièce essentielle de la sécurité aussi bien interne qu'externe du Pont. La principauté doit donc être à la fois puissante et contrôlée par une personne sûre[68].

Examinons de plus près les deux cas en insistant davantage sur les modalités pratiques que sur les implications historiques. Les premiers rapports entre Comana du Pont et les Romains ne furent pas très bénéfiques pour le sanctuaire. La première intervention directe semble être celle de Murena que nous relate Appien[69]. Mais déjà à l'époque «des rois» l'histoire de Comana rencontre celle de Rome. Strabon rapporte[70] qu'un de ses parents, Dorylaos, nommé grand-prêtre par Eupator, avait tenté de soulever le royaume contre les Romains, et pour cela, avait été destitué. Lorsque Pompée règle les affaires du Pont en 65, il nomme Archélaos grand-prêtre[71] et, fait remarquable, lui attribue en plus de la terre sacrée, un territoire de deux schènes (soixante stades) de circonférence. Il ordonne aux habitants de ce territoire de lui obéir et Strabon précise qu'Archélaos était leur maître (ἡγεμών) mais, sans doute à dessein, il les distingue des hiérodules (τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἱερ.), pour lesquels le terme κύριος, évidemment plus fort que le précédent, affirme une dépendance plus étroite. Il marque cependant les limites de ce pouvoir, puisqu'Archélaos ne peut pas vendre les hiérodules; mais nous verrons plus loin qu'il ne s'agit sans doute là que d'une prescription habituelle dans les rapports entre le grand-prêtre et la population du territoire sacré.

Cet Archélaos semble avoir eu de vastes ambitions politiques, mais il est battu et tué par Gabinius; son fils lui succède en 55, puis plus tard Lycomédès[72], auquel on donne en plus quatre schènes (César sans doute)[73]. Puis vint — avec ou sans continuité — le court épisode de Cléon[74], le sacerdoce de Dyteutos, qui, une fois n'est pas coutume, obtint d'Auguste la prêtrise pour ses qualités morales[75]. Il est le contemporain de Strabon. Depuis Septime Sévère, les habitants se désignent comme Ἱεροκαισαρεῖς Κομανεῖς.

Comana de Cappadoce[76] était également placée sous la domination absolue d'un grand-prêtre à l'époque «des rois». Le terme employé ici est, comme à Comana du Pont, *kurios*; une phrase de

Strabon est encore plus significative: «...ses habitants sont Cataoniens; considérés par erreur comme sujets du roi, ils sont bien davantage les sujets du prêtre». Du temps de Strabon donc, beaucoup de gens, étrangers à la région et à ses coutumes sans aucun doute, ne comprennent plus les liens spéciaux qui peuvent exister entre le grand-prêtre et la population du sanctuaire. L'auteur précise d'autre part qu'ici aussi le grand-prêtre est le second après le roi et qu'à l'époque «des rois» il appartenait à la famille royale. Nous avons vu plus haut que l'attribution à César d'une nomination sacerdotale à Comana de Cappadoce ne pouvait être qu'une erreur de l'auteur de la *Guerre d'Alexandrie*[77].

Il ne semble pas que, de l'époque de Pompée à celle d'Auguste, il y ait eu de contacts directs entre les Romains et Comana de Cappadoce; celle-ci est alors placée sous la suzeraineté du dynaste Archélaos[78]. Nous connaissons son statut civique seulement à partir du premier siècle de notre ère[79]. Comana est alors devenue Hiérapolis.

Nous savons que la Cappadoce comptait nombre d'autres sanctuaires importants, les deux plus grands immédiatement après celui de Comana étant ceux de Zeus Venasien[80] et de Zeus Dacieos[81] dont les prêtres jouissent de privilèges et de revenus appréciables.

Nous sommes mieux renseignés sur l'activité romaine dans le Pont en particulier celle de Pompée. A Zéla, où est situé un grand sanctuaire d'Anaïtis, et dont Strabon[82] nous précise qu'elle était peuplée pour l'essentiel d'hiérodules, Pompée ajoute un territoire considérable et regroupe les habitants. Plus loin[83] à propos des États de Pythodoris, qui règne encore à son époque, le même auteur nous apprend que Zéla et la Zélitide sont entre les mains de cette princesse et que les prêtres ont perdu une large part de leurs richesses et de leur puissance: «...maintenant tout est entre les mains de Pythodoris, etc...». Cette situation est cependant récente puisque Pompée avait créé la cité de Zéla, où il n'existait qu'un État-temple[84] dont le grand-prêtre était le *kurios*, ajoutant à son territoire la Culupene et la Laviansene — qui marque la limite septentrionale de la Cappadoce.

Le fait que des officiers romains aient partagé par la suite la majeure part de ces deux territoires entre le grand-prêtre de Comana et celui de Zéla, implique qu'à l'époque de Pompée, le dernier nommé avait le contrôle de la totalité du territoire défini plus haut (au moment du partage, une petite part revient au dynaste Atéporix). Ce partage, qui donne autorité à l'époque de Strabon à deux dynastes: Pythodoris et Dyteutos, doit faire écho à l'augmentation du territoire du prêtre-dynaste de Comana Lycomédès mentionné plus haut[85].

Si l'on s'efforce de confronter ces données, il apparaît qu'une même politique a été adoptée par le pouvoir romain face aux sanctuaires et à leurs prêtres de Pompée à Auguste[86]: les principautés sacerdotales sont envisagées uniquement dans leur aspect territorial et politique et non plus tellement religieux. Elles ne se distinguent pratiquement pas des autres territoires qui composent la mosaïque politique de l'Asie Mineure à cette époque. Cette attitude identique n'implique pas pour autant que l'évolution des sanctuaires et de leur clergé ait été rigoureusement semblable, la comparaison des cas de Comana du Pont et de Zéla suffit à le montrer.

Le prêtre est avant tout le maître d'un territoire. Le général romain dispose à sa guise des sacerdoces; il augmente les territoires des prêtres qui lui ont été favorables; mais dans ce cas, il est difficile de parler de territoires sacrés pour les nouvelles acquisitions. Il confisque les biens de ses adversaires qu'il remplace par des hommes qui lui ont rendu service, mais le choix prête souvent à l'indignation. L'exemple le plus typique étant peut-être celui du brigand Cléon (Strabon fustige l'attitude de ce bandit, cf. *supra*) mais ce n'est pas le seul.

Lorsque la mainmise de Rome se fait de plus en plus directe, le grand-prêtre tend à devenir l'agent des magistrats romains et en raison des remplacements brutaux et de l'attitude de certains prêtres «imposés», il est vraisemblable que les populations locales tendent à se détacher d'eux. L'annexion à l'Empire accompagnée (?) d'un statut civique[87] se fait donc sans difficulté et c'est l'occasion le plus souvent d'un retour à la plus ancienne tradition[88]. Le sacerdoce devient — ou redevient — multiple et tombe entre les mains des aristocraties locales romanisées[89].

Ainsi, il ne se distingue pratiquement plus des grands sacerdoces urbains, quelle qu'en soit l'origine. Il y a donc formation d'un type de clergé quasi unique dans les villes d'Asie Mineure. Nous en étudierons plus loin l'importance économique et sociale.

B - LE CLERGÉ GREC

1 - *Le mode de recrutement*

En milieu grec classique, la charge sacerdotale est le plus souvent pourvue par élection ou, à la limite, par tirage au sort. Les Grecs d'Asie Mineure ont usé de semblables techniques dès la plus haute époque et ces coutumes se sont perpétuées jusqu'à l'époque hellénistique.

Il faut penser en effet que dans les régions urbanisées de l'Asie Mineure occidentale et méridionale le corps civique a aussi mis la main sur les charges sacerdotales comme sur les propriétés sacrées et bien que les exemples ne soient pas très nombreux, on doit penser que le mode de recrutement naturel était l'élection.

Un bon exemple nous est fourni par les sacerdoces principaux d'Éphèse. A la fin du V° siècle[90] le Mégabyze semble jouer un rôle capital dans la hiérarchie, or nous savons que celui-ci était choisi[91] parfois très loin d'Éphèse après une docimasie très stricte[92]. Même dans ce cas, qui de toute évidence a conservé des traits largement préhelléniques, le prêtre restant lui-même un non-grec, on n'a pas retenu la notion d'une famille sacerdotale[93]. Ce serait donc sans doute simplifier abusivement les choses que d'opposer l'élection ou le tirage au sort proprement grecs à la succession héréditaire «indigène».

Même après la diminution de puissance du Mégabyze et sa disparition, qu'il convient sans doute de placer sous le principat d'Auguste[94], le pouvoir revient à un collège élu.

A noter que le recrutement peut s'effectuer par une sorte de candidature préalable que l'on appelle ἐπαγγελία à Panamara[95], ou πρότασις à Milet[96]. Cette pratique s'appliquait d'ailleurs aussi bien au choix fait par les citoyens qu'à la désignation par le sort ou plutôt par la volonté divine.

On rencontre en effet à Panamara la formule κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ βούλησιν[97] employée relativement tardivement pour la prêtrise il est vrai (III° siècle de notre ère). Les modalités sont semblables à Lagina[98]. La date tardive de ces textes est remarquable et il faudrait rapprocher leur formulaire de celui des confessions d'Apollon Larbenos où nous rencontrons des termes à peu près identiques[99]; cela semble témoigner d'une évolution de la religiosité aussi valable pour le clergé que pour les esclaves sacrés. On peut donc hésiter à assimiler cette désignation par le dieu au tirage au sort que l'on connaît à l'époque classique[100], la signification semble être ici assez profondément différente.

A vrai dire, il semble que le mode de désignation ait été assez fluctuant et lié plutôt aux circonstances qu'à une doctrine clairement définie. On peut citer à cet égard l'exemple de Panamara mentionné plus haut[101].

Il est difficile de se faire une idée exacte des fréquences comparées des modes de désignation des prêtres en l'absence de travaux statistiques et cartographiques, tenant compte bien entendu des données chronologiques. De même pour la durée des sacerdoces[102]. Selon A. Laumonier[103] la majeure partie des sacerdoces est annuelle mais, lorsqu'on se reporte aux exemples qu'il propose, il apparaît assez fréquemment qu'ils ne sont pas aussi sûrs qu'il le dit. Un exemple: lorsqu'il traite de Labraunda, A. Laumonier affirme que la prêtrise est annuelle[104] malgré le témoignage de Strabon[105] au premier siècle av. J.-C. L'auteur lui-même semble embarrassé par cette affirmation[106] et les nouvelles inscriptions de Labraunda[107] montrent bien que le témoignage de Strabon doit seul être retenu. Dans l'état actuel de nos connaissance, toute tentative de généralisation est donc un peu imprudente. Il semble en tout cas, mais nous reviendrons plus loin sur ce phénomène, qu'à l'époque impériale une grande partie des sacerdoces redevienne en fait ou en droit, héréditaire[108].

J'ai laissé jusqu'à présent à part, un mode d'acquisition du sacerdoce qui, plus que les autres, a des implications économiques, l'achat par le postulant.

2 - *La vente des sacerdoces*

La vente des sacerdoces est une pratique courante en Asie Mineure occidentale[109]. Il serait inutile de donner une fois de plus la liste des textes s'y rapportant, une localisation cartographique permettra de mieux situer le problème[110].

Si l'on tient compte à la fois de la situation géographique et de la chronologie, dans les cas où celle-ci peut être précisée, il apparaît clairement que c'est en Ionie et plus précisément à Milet qu'à dû naître cette pratique, au moins dès le V° siècle[111]. On la retrouve dans certaines villes côtières au IV° s. (Iasos, Érythrées) mais la grande période de diffusion, en Asie Mineure et ailleurs, paraît être le troisième siècle: les colonies milésiennes comme Tomoi et sans doute Sinope adoptent cette pratique[112]. Il semble bien qu'il n'y ait donc pas eu, comme on l'a dit souvent[113], imitation par les Grecs d'une ancienne coutume indigène mais bien plutôt que la diffusion de l'hellénisme à partir du III° s. a permis la généralisation de cet usage[114]. Deux remarques me paraissent devoir confirmer cette hypothèse: en Asie Mineure, la carte des régions où la cité afferme le territoire sacré qu'elle contrôle coïncide à peu près exactement avec celle des ventes de sacerdoce[115]; à Pessinonte, si la tentative de Clodius de vente du sacerdoce suprême a abouti très rapidement à un échec et a provoqué un tel scandale, c'est sans doute en grande partie parce qu'elle choquait profondément les habitudes «indigènes».

Le monde romain ne semble pas avoir connu originellement de telles pratiques mais, malgré certaines critiques vertueuses[116], l'institution semble n'en n'avoir pas moins continué à prospérer au premier siècle de notre ère et même après[117]. De toute façon la tolérance continue sous les empereurs puisqu'on laisse des cités vendre la prêtrise du culte impérial[118] lui-même.

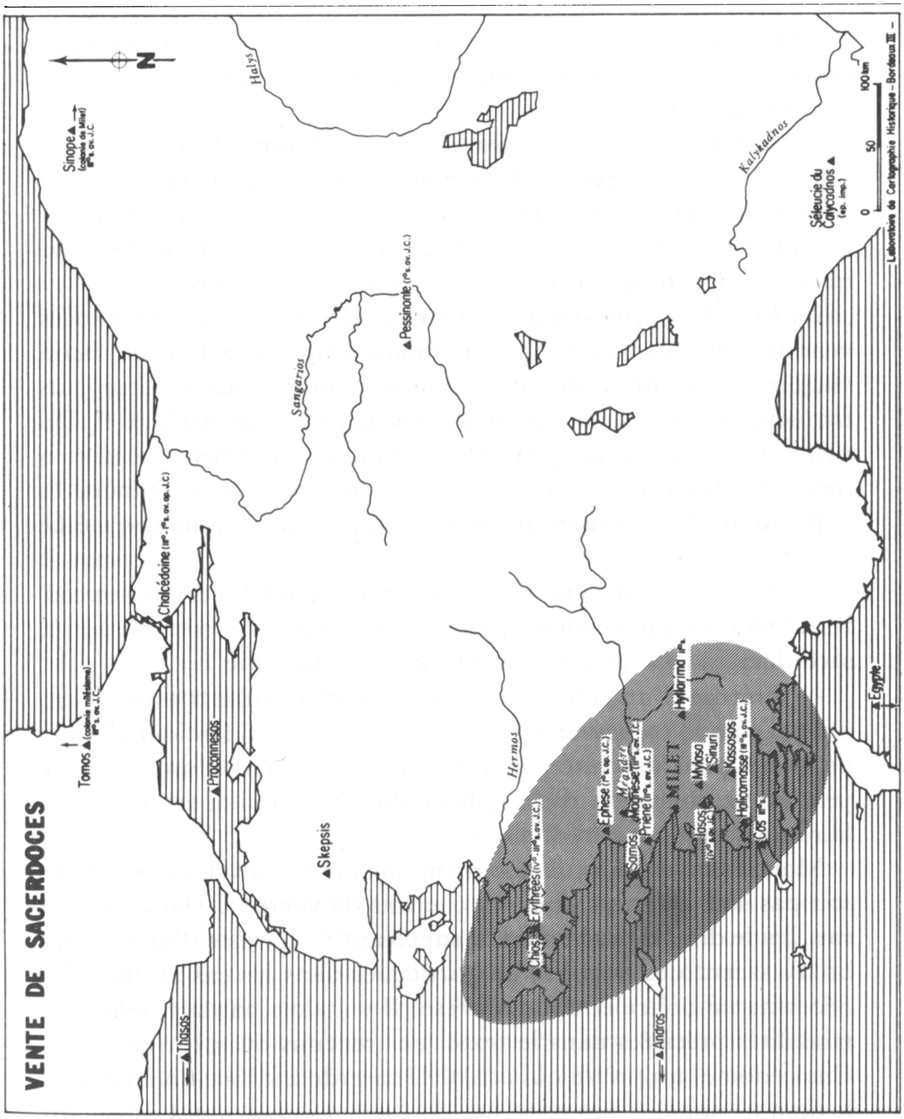
Certains hommes politiques romains ont même vu tout le profit qu'on pouvait tirer d'une telle opération en se substituant aux vendeurs traditionnels des sacerdoces. C'est le cas célèbre de Clodius à Pessinonte[119].

Le document qui paraît *a priori* le plus apte à nous permettre de saisir les mécanismes de l'opération est une inscription d'Érythrées[120] qui rend compte de la διαγραφή d'un nombre important de sacerdoces, alors que tous les autres documents, soit concernent un seul sacerdoce, soit ne fournissent sur le vente même qu'un minimum de précisions. Malheureusement cette inscription pose plus de questions qu'elle n'en résout[121].

On retiendra d'abord le nombre assez extraordinaire des sacerdoces vendus (par exemple sept épithètes d'Apollon pour cinq sacerdoces différents, sept pour Zeus, etc...

Cette longue liste comporte trois types d'opérations:

— πρᾶσις, «vente», le sacerdoce est créé — ou vendu — pour la première fois avec les avantages matériels ou moraux inhérents à


VENTE DE SACERDOCES
N
Sinope (colonie de Milet) IIIe s. av. J.C.
Tomos (colonie milésienne) IIIe s. av. J.C.
Chalcédoine (IIIe - Ier s. av. ap. J.C)
Thasos
Proconnesos
Skepsis
Pessinonte (Ier s. av. J.C.)
Halys
Sangarios
Hermos
Méandre
Kalykadnos
Chios
Erythrées (IVe - IIIe s. av. J.C.)
Ephèse (Ier s. ap. J.C.)
Samos
Magnésie (IIe s. av. J.C.)
Priène (IIe s. av. J.C.)
MILET
Iasos (IVe s. av. J.C.)
Mylasa
Sinuri
Kassossos
Halicarnasse (IIIe s. av. J.C.)
Cos IIe s.
Hyllarima IIe s.
Andros
Egypte
Séleucie du Calycadnos (ép. imp.)
0 50 100 km
Laboratoire de Cartographie Historique - Bordeaux III -

cette inauguration, ce qui explique les prix plus élevés que pour l'opération suivante.

— ἐπίπρασις «revente», toujours au bénéfice de l'État. Ce terme s'emploie pour les ventes successives après la première. Il n'est pas possible de préciser leur périodicité ni même de préciser si toutes avaient la même durée.

— διασύστασις ou «cession familiale». Cette procédure permet au titulaire d'un sacerdoce de bénéficier d'une sorte de droit de préemption qui donne priorité à ses héritiers pour la succession. Le montant de l'opération revient également à l'État (la somme indiquée en effet, n'est pas le rappel de l'achat antérieur).

La liste de sacerdoces d'Érythrées contient donc des sacerdoces vendus pour un temps plus ou moins long, mais non de façon viagère[122]; cela ne constitue pas une exception[123] mais il était plus fréquent qu'ils fussent vendus διὰ βίου, μέχρι βίου ou ἕως ζωῆς[124]. Du point de vue de l'acheteur cela s'explique facilement, celui-ci a même tendance à rechercher l'achat d'un sacerdoce héréditaire[125].

A vrai dire, les conditions de vente varient avec la nature même de la prêtrise considérée:

— prêtrise d'une culte public ou financé par l'État; dans ce cas, l'État en tant que vendeur a intérêt à conserver un contrôle sur le sacerdoce en le vendant à temps ou, au plus, à vie.

— prêtrise d'un culte privé; s'il s'agit d'un culte d'association, celle-ci entend conserver le plus souvent les droits identiques à ceux de la cité pour un culte public[126]. Mais l'acheteur d'un sacerdoce peut être la fondateur d'un culte et alors la tentation est forte d'en faire un sacerdoce héréditaire[127].

Mais il arrive assez fréquemment que l'acheteur du sacerdoce ne soit pas seul en cause dans les contrats de vente[128]. Dans certains cas, il a le droit de présenter un suppléant[129]; il existe d'assez nombreux sacerdoces doubles, en particulier dans les cas où un culte nécessite un prêtre et une prêtresse. Il y a alors partage, selon des modalités précisées dans le texte, des revenus du sacerdoce[130]. A Chalcédoine, un prêtre qui achète le sacerdoce d'une divinité dont le nom ne nous est pas parvenu, doit verser des sommes, d'ailleurs assez modestes, à un certain nombre d'autres prêtres[131]. De ces éléments disparates, il est bien difficile de tirer une doctrine générale.

Le prix de vente des sacerdoces peut varier de façon considérable selon la nature du sacerdoce (sacerdoce public ou privé)[132], sa durée et bien entendu aussi selon l'importance du culte[133]: le prix de vente le plus élevé que nous connaissions est de 19 800 dr. à Cos[134], si toutefois on admet l'interprétation de l'éditeur. Le cas n'est pas isolé puisqu'à Priène le prix est de 12 002 dr.[135] pour un sacerdoce, de plus de 5 000 dr et 4 082 pour un autre[136]; 7 500 dr à Chalcédoine[137] ou encore 5 038 dr 4 ob. (prix de la prêtrise plus les taxes)[138]. Mais l'exemple de la grande inscription d'Érythrées montre bien que l'on pouvait aussi ne payer que des sommes extrêmement faibles et ceci est confirmé par des inscriptions d'Hyllarima[139] ou de Tomoi[140]. Les textes précisent même parfois, les modalités du versement[141].

Quelle signification accorder à la vente de sacerdoces? Une première remarque doit être faite, celle de la grande diffusion de cette pratique au moins à partir du III° s. av. J.-C.[142]. Cela traduit en Asie Mineure une évolution des mentalités à l'égard du sacerdoce. Dès les origines, le prêtre grec n'est nullement un «spécialiste» dans la mesure où il n'y a pas de dogme ni de connaissances particulières nécessaires pour l'accès à la prêtrise. D'autre part, la prêtrise est — ou peut être — l'occasion de bénéfices substantiels[143]. La vente des sacerdoces est donc la concrétisation des intérêts convergents de la cité et de certains particuliers:

— de la cité, tout d'abord. En effet, dans un monde où l'organisation financière de l'État est totalement empirique, la caisse sacrée représente le seul élément à peu près stable. Et dans certaines cités comme Érythrées, mais sans doute ailleurs comme le montre l'édit de P. Fabius Persicus, la vente des sacerdoces a dû représenter un poste important du «budget de cultes». Par ce moyen, la cité reçoit des sommes parfois assez importantes et même si en contrepartie elle doit verser une sorte d'intérêt au prêtre sous la forme d'un *siteresion* par exemple, ou encore par l'obligation des sacrifices publics, il apparaît cependant que l'opération est largement bénéficiaire puisque les sacerdoces peuvent être multipliés et que l'État n'entre que pour une petite part dans le financement des sacrifices, même publics, dans la mesure où les magistrats en charge, qui appartiennent le plus souvent d'ailleurs au même groupe social que les acheteurs des sacerdoces, doivent en assurer ès-qualité un pourcentage important sur leur fortune personnelle[144].

— de certains particuliers, dans la mesure où les lourdes charges qui pèsent en général sur les sacerdoces (prix d'achat, fournitures, etc...) étaient sans aucun doute assez largement compensées par les revenus des cultes. On ne pourrait expliquer autrement que la vente se fasse dans de nombreux cas aux enchères et d'autre part, que des personnes adultes puissent acheter des sacerdoces pour leurs enfants, si cela ne revenait pas à assurer à ces derniers un revenu sûr et durable[145].

Mais dans la mesure même où cette institution s'est généralisée, elle a été intégrée dans des contextes n'ayant rien à voir avec celui que nous venons de dégager. C'est ainsi par exemple que le fondateur d'un culte peut «acheter», en général διὰ γένους, le sacerdoce qu'il vient de doter; c'est là un moyen détourné de création d'un culte familial. Dans ce cas, il y a donc une certaine forme de concession à la mode et la confirmation que l'institution est largement diffusée.

3 - *Les revenus et privilèges des sacerdoces*

Pour convaincre les acheteurs de sacerdoces[146], les textes font le plus souvent mention des avantages que ceux-ci obtiendront en contrepartie et cela pour tout le temps que durera la prêtrise. Ces avantages sont multiples, mais avant de tenter de les inventorier, il convient de signaler que le prêtre n'est pas alors seul en cause. En effet, dans les revenus qu'il tire de son sacerdoce, le prêtre doit compter au moins avec trois autres protagonistes.

Le premier de ceux-ci est bien entendu le dieu: la difficulté dans ce cas, est de définir avec précision la part qui revient au dieu et celle qui revient au prêtre, en particulier à l'occasion des offrandes et des sacrifices[147]. Cela implique une seconde question, quelle était la nature exacte des sacrifices destinés aux dieux: simple dépôt sur les bras de l'idole cultuelle ou la table d'offrande ou bien incinération[148]?

Deuxième partenaire possible, le dédicant lorsqu'il s'agit d'un sacrifice privé, ce dernier garde parfois certains droits sur les offrandes et sur les animaux sacrifiés[149].

Mais le plus fréquemment dans le partage, le prêtre a en face de lui la cité, qui subventionne directement mais surtout indirectement les cultes[150] en incitant magistrats et diverses catégories sociales à faire des offrandes. En retour, la cité tire certains bénéfices de l'exercice des cultes[151].

Du point de vue des revenus, on peut diviser la carrière sacerdotale en deux périodes bien définies: l'entrée en fonction du prêtre ou l'inauguration d'un sacerdoce qui est l'occasion de cérémonies et donc de sacrifices ou d'offrandes particuliers[152]; l'exercice normal du sacerdoce jalonné de sacrifices et d'offrandes publics ou privés.

On distingue encore parfois les sacrifices des citoyens de ceux des étrangers[153], mais il apparaît clairement que ce sont le sacrifices publics qui fournissent la part la plus importante et surtout la plus régulière des revenus du clergé des cultes publics ou financés par l'État[154]; d'où la nécessité dans les cultes d'association que les membres de celles-ci s'engagent à assurer par leurs sacrifices les revenus du prêtre[155].

Les sacrifices forment donc une part importante sinon primordiale du revenu du prêtre (viande, entrailles, peaux)[156]. Le fait que dans certains cas la cité ait affermé, non les sacerdoces mais les revenus des sacrifices indique bien l'intérêt économique que ces derniers pouvaient avoir[157].

Outre les parts des victimes, le prêtre reçoit du pain[158], des gâteaux[159], de l'huile[160], du fromage[161], du vin[162].

En plus des offrandes en nature, les fidèles sont invités à déposer leurs offrandes dans les troncs prévus à cet effet[163]. Le prêtre perçoit en plus le revenu de certaines taxes: sur les initiations dans les cultes à mystères[164], sur les sacrifices[165] lorsque la cité ne s'arroge pas ce droit et enfin diverses taxes profanes[166].

Le prêtre peut recevoir également d'autre indemnités, journalières ou à date fixe[167], qui sont sans doute l'équivalent en espèces du privilège qu'ont certains prêtres d'être nourris aux frais de l'État[168].

Il peut aussi parfois tirer revenu des biens immobiliers[169] ou fonciers de la divinité[170].

Enfin, dernier privilège concret, le prêtre peut bénéficier d'un certain nombre d'exemptions ou immunités: liturgies[171], taxes diverses[172].

Bien entendu, tous ces avantages matériels sont accompagnés de privilèges honorifiques, qui n'entrent pas directement dans le cadre de cette étude.

En contrepartie, le clergé est soumis à un certain nombre d'obligations[173].

4 - *Situation sociale du clergé*

Mais quel que soit le mode de recrutement, tirage au sort, élection, achat de sacerdoce, il apparaît qu'à l'époque hellénistique, puis après l'intervention de Rome, en gros jusqu'au règne d'Auguste, les sacerdoces urbains[174] sont l'apanage d'une classe sociale relativement facile à cerner que l'on pourrait qualifier sommairement de «bourgeoisie»[175].

Certes, il n'y a pas de document absolument décisif pour affirmer cela; cependant, la comparaison avec d'autres régions du monde hellénisé[176] et surtout la concordance d'un certain nombre d'indications permettent de ne pas avoir de doutes.

Tout d'abord, le fait que dans de nombreux cas signalés plus haut, les prêtres doivent acheter leur charge, que cette charge s'avère souvent coûteuse, même s'il y a des contreparties, tout cela indique déjà une aisance pécuniaire indéniable. Les prêtres ont parfois la possibilité de posséder des domaines[177]. Mais l'exemple le plus parlant me semble être celui de la grande inscription d'Érythrées mentionnée *supra*[178]. L. Robert a le premier insisté sur le fait que nombre des acheteurs de sacerdoces étaient connus par ailleurs comme magistrats monétaires[179]; cette magistrature impliquant très certainement ici, tout comme pour les trésoriers athéniens par exemple[180], que la fortune personnelle du postulant sert de garantie contre les malversations éventuelles. Nous avons ainsi la preuve d'une fortune assez importante, même si l'on ne peut pas l'évaluer avec certitude.

Dans le cas précité d'Érythrées (et il ne peut en être autrement dans les cités où nous apparaissent de multiples sacerdoces tenus par des personnes différentes) le nombre même des acheteurs des sacerdoces, ainsi d'ailleurs que les sommes demandées, qui sont souvent relativement modestes, doivent nous faire radicalement distinguer le groupe social auquel les preneurs appartiennent (et que nous avons qualifié plus haut de bourgeoisie) de celui — beaucoup plus étroit — que nous rencontrons à l'époque impériale, et auquel convient beaucoup mieux l'appellation d'aristocratie[181].

Cette «bourgeoisie» érythréenne se caractérise apparemment par son esprit d'entreprise, qui la conduit à saisir des charges aussi différentes que celles de prêtre ou de magistrat monétaire[182], avec sans doute des bénéfices non négligeables, beaucoup plus que par ses φιλάνθρωπα.

Une inscription de Priène nous fournit sans doute un autre exemple: pour inciter des citoyens à acheter pour une somme plus élevée un sacerdoce, la cité indique en contrepartie les liturgies dont ils seront exemptés. Les éventuels acheteurs de ce sacerdoce figuraient donc parmi les citoyens aisés puisqu'ils étaient justiciables de cet «impôt sur les riches»[183].

C - ÉVOLUTION DES SACERDOCES SOUS L'EMPIRE

1 - *Les antécédents hellénistiques*

Dès la haute époque hellénistique, les sacerdoces ont tendance à devenir héréditaires, ou plutôt à le redevenir: la grande inscription d'Érythrées citée *supra*, qui, si nous l'avons bien analysée, marque un sommet dans la pratique du mercantilisme appliqué aux sacerdoces, laisse cependant à une famille donnée la possibilité de retenir en son sein un sacerdoce par la pratique de la *diasustasis*[184]. Au III° siècle encore, si l'interprétation en est exacte, une inscription de Sinope[185] indique une association pour un sacerdoce ce qui peut ouvrir la voie à une succession familiale.

D'autres ventes de sacerdoces, plus tardives il est vrai, sont encore plus explicites: à Mylasa[186] est vendue une charge sacerdotale *héréditaire.* Ce qui témoigne incontestablement d'une évolution des mentalités. De même l'élection à Pergame au II° s. av. J.-C.[187] d'un prêtre héréditaire va dans le même sens.

Mais le meilleur exemple en ce domaine est peut-être encore la série de lettres des souverains attalides se rapportant aux prêtrises d'Athénée fils de Sosandros[188]. La première de ces lettres émane d'Attale II et concerne la prêtrise de Dionysos Kathegemon[189]: Sosandros a été nommé (κατασταθέντος) prêtre par le prédécesseur d'Attale II; son âge ne lui permettant plus certaines activités, son fils Athénée a été désigné comme substitut (προϊερᾶσθαι), comme il s'est bien acquitté de sa tâche, à la mort de son père, il est naturel qu'il lui succède, puisqu'il est digne de sa charge, que le dieu lui-même est favorable et qu'enfin il a manifesté sa loyauté à la dynastie. La deuxième lettre nous fournit un renseignement complémentaire, Sosandros et son fils sont parents par alliance des Attalides et Athénée a reçu, avant la prêtrise de Dionysos Kathegemon, celle de Zeus Sabazios à titre héréditaire.

Les deux dernières lettres émanent d'Attale III seulement deux ans avant le testament qui faisait du peuple romain l'héritier du royaume attalide; ce ne serait pas trop forcer les choses semble-t-il que de voir ici une sorte de testament spirituel précédant le temporel. Quelques données méritent d'être tout particulièrement retenues:

— Sosandros et Athénée font partie de l'entourage du roi et même, par alliance, de la famille royale. Les deux faits sont d'ailleurs liés. Les charges exercées par les deux hommes sont aussi civiles et militaires[190].

— les prêtrises deviennent en droit héréditaires dans certains cas (Zeus Sabazios), en fait dans d'autres (Dionysos Kathegemon); mais ici il s'agit de la prêtrise la plus importante de la cité et le souverain éprouve le besoin de justifier sa mesure, ce qui montre bien que celle-ci ne correspond pas à quelque chose de bien entré dans les mœurs.

— notons en dernier lieu le cumul des prêtrises par un seul homme qui devient ainsi une sorte d'administrateur des cultes.

Dès le II° siècle, et dans un cas tout de même un peu exceptionnel nous avons donc une préfiguration de ce que vont devenir les sacerdoces urbains à l'époque romaine et plus spécialement à l'époque impériale.

2 - *Les philanthropa*

Plus encore peut-être que l'achat de sacerdoces, les charges propres aux sacerdoces telles qu'elles se manifestent pour l'essentiel dans les inscriptions tardives[191] sont significatives d'une évolution de ces sacerdoces et de la mentalité commune à leur égard.

Au terme de cette évolution, le rapport prêtre-sanctuaire est devenu secondaire et parfois même nul, les prêtres cumulent de nombreux sacerdoces, sacerdoces le plus souvent de dieux multiples, ainsi que des charges civiles importantes, sur une même tête ou en tout cas dans une même famille. Tout se passe comme si le sacerdoce avait retrouvé de son prestige d'antan dans un cadre héréditaire[192]. Les conditions sont pourtant bien différentes: le sacerdoce n'est plus, au même titre que les autres charges municipales, qu'un moyen pour des familles semble-t-il d'autant plus riches et influentes qu'elles deviennent de moins en moins nombreuses (ceci expliquant en partie le cumul des fonctions) de manifester leurs φιλάνθρωπα à l'égard de leurs concitoyens moins favorisés, qui font partie de façon plus ou moins directe de leur clientèle[193].

Un bon exemple de la libéralité des prêtres nous est donné par une série d'inscriptions de Sillyon en Pamphylie[194]. Il y est question d'une famille importante de la cité, où le nom le plus fréquent est Megacles, mais le personnage central a pour nom Menodora et nous savons qu'elle cumule de très nombreuses fonctions civiles et religieuses[195].

Les libéralités de la famille de Megacles peuvent se subdiviser en trois groupes:

— des distributions d'argent et de blé[196] aux membres des trois assemblées (*boule, gerousia, ecclesia*), distributions d'argent à leurs femmes, aux citoyens ainsi qu'à un certain nombre de groupes sociaux intermédiaires: οὐινδικτάροι[197], ἀπελεύθεροι[198], πάροικοι[199]. Nous pouvons avoir une idée de ce que chacun a reçu individuellement, mais il faudrait pouvoir estimer de façon un peu précise la population pour avoir une idée du total des dons qui paraissent cependant considérables.

— Oeuvres de bienfaisance[200], 300 000 deniers sont consacrés à la τροφή des enfants de Sillyon.

— Fondations pieuses[201], un temple avec ses portiques, une statue, une table d'argent, les πλινθεῖα du temple et des *hiera*, dont trois en argent pour une somme de 304 000 deniers.

Le total de ces libéralités ne peut évidemment se chiffrer avec quelque certitude; il est évident cependant qu'il dépassait largement le million de deniers, ce qui donne tout de même une idée de la richesse et de la puissance d'une telle famille[202].

L'exemple de Sillyon ne doit nullement être considéré comme exceptionnel: à l'époque impériale, de telles libéralités sont fréquentes[203]. Dans de longues inscriptions honorifiques dont les bénéficiaires assument le plus souvent les frais de gravure, sont exposés avec complaisance les bienfaits et les mérites des membres du clergé. Il n'est nul besoin de reprendre ici tous ces textes de façon systématique; une liste des catégories de bienfaits mentionnés suffira à rendre compte de l'importance *économique* et sociale des libéralités du clergé de l'époque impériale:

— construction de bâtiments publics, sacrés ou profanes[204];

— fêtes somptueuses[205] accompagnées de gymnasiarchies dont la manifestation la plus onéreuse est la distribution d'huile[206] — ou don de l'ἄλειμμα — pour les bains, de parfums, onguents, etc...; repas offerts aux magistrats et parfois à toute la population[207].

— distribution de vin[208].

— don d'argent pour les repas sacrés, mais aussi gratifications avec ou sans objet précis[209], secours aux indigents et vente de denrées vitales à des prix réduits[210].

— remise aux fidèles des offrandes qu'ils apportent pour le dieu et offrande aux frais du prêtre[211].

— location d'artistes et fondations diverses[212].

Bien entendu, le prix de revient de ces libéralités est fort élevé, d'autant que chaque prêtre s'efforce de surpasser en générosité ses prédécesseurs (qui sont souvent ses propres parents ou ancêtres)[213]. La concentration des sacerdoces en un petit nombre de mains s'explique fort bien par la difficulté des temps[214] et le coût des prestations qui paraissent beaucoup plus onéreuses qu'en Occident[215].

Ces textes nous laissent tout de même apercevoir une aristocratie locale fortunée, sans doute peu nombreuse, mais vu le montant des libéralités on peut se demander dans quelle mesure les difficultés de recrutement du Sénat de Constantinople étaient seulement d'ordre financier comme le pense A. Chastagnol. Notons cependant qu'au niveau *local*, la fidélité à Rome de l'aristocratie n'est nullement en cause. Elle se manifeste par le canal du culte impérial lié, nous l'avons vu plus haut, aux cultes civiques. Cette liaison avait été en partie préparée par l'association des rois hellénistiques comme σύνναοι θεοί aux principaux cultes des cités grecques[216].

Cette évolution des sacerdoces n'allait pas sans risques pour l'existence même de la religion traditionnelle; l'Empereur Julien[217] nous en montre le terme: l'image que l'on a du prêtre est celle d'un homme riche courbant la tête devant l'autorité temporelle. Julien souligne combien le clergé des «Galiléens» est plus proche des couches populaires de l'Asie Mineure et aussi mieux structuré; mais les conseils qu'il prodigue, l'organisation (assez artificielle) qu'il met en place, viennent trop tard et ne survivront pas à son règne.

CHAPITRE IV

LE PERSONNEL SUBALTERNE

L'ensemble du clergé proprement dit paraît être composé de personnes libres, mais il existe encore de nombreux serviteurs attachés au culte ou qui accomplissent l'ensemble des tâches matérielles que requièrent l'entretien du sanctuaire et la mise en valeur du domaine sacré. Leur désignation par les termes *hieroi, hierodouloi* rapelle dans de nombreux cas leur origine ou leur attachement au dieu; mais d'autres noms, beaucoup plus vagues, comme *katoikoi, katochoi* sont également donnés aux habitants des domaines sacrés. L'une des tâches essentielles que nous nous sommes assigné dans ce chapitre est d'élucider leur statut, ou plutôt leurs liens avec la hiérarchie sacrée et la terre des dieux et corollairement de tenter de voir de quelle façon ils participent à la vie économique des sanctuaires.

A - Un personnel diversifié

1 - *Les origines*

L'étude du haut clergé des sanctuaires anatoliens nous a permis de comparer et souvent d'opposer des structures sociales «grecques» et «indigènes». Au niveau du clergé subalterne cette enquête est rendue très difficile par la discontinuité des renseignements sur les sanctuaires orientaux avant l'époque impériale, aux maigres renseignements fournis par Strabon[1] ou l'édit du Nemrud Dağ[2] on opposera en effet les textes hittites qui distinguent souvent entre plusieurs catégories de prêtres (sans que l'on puisse toujours savoir à quoi correspond la classification), ainsi ceux qui sont plus particulièrement responsables de la surveillance nocturne des sanctuaires[3]. A Hattusha même[4], le temple A était doté d'un abondant personnel composé d'au moins 205 personnes; la liste détaillée est incomplète mais comporte deux catégories de prêtres, de même pour les scribes, les chanteurs, mais pas d'indication sur le personnel voué aux tâches matérielles. Une liste de serviteurs d'un sanctuaire de la ville de Karahna[5] comprend au total 26 personnes aux fonctions très diversifiées, 2 prêtres de dénomination différente, plusieurs personnes affectées au service du culte, d'autres aux différentes fonctions domestiques. De même plusieurs textes évoquant les exactions des Gasgas énumèrent les différentes catégories de personnes razziées ou tuées: «Ils se sont partagés les prêtres purs, les prêtres, les «mères du dieu», les «oints», les musiciens, chanteurs, cuisiniers, boulangers, laboureurs, jardiniers et ils les ont asservis[6]», ou encore «Ils voulaient brûler ton temple... emmener tes laboureurs, vignerons, jardiniers, les femmes à la meule»[7]. Tout cela indique un personnel assez abondant mais ce qui frappe le plus, opposé à l'*apparente* uniformité chez Strabon, c'est la très grande diversité des fonctions dont nous avons des exemples en Mésopotamie, à Pylos[8], mais aussi à Chypre encore au IV° s.[9].

2 - *L'organisation gréco-romaine*

En milieu proprement grec, la nature et le nombre des desservants varie beaucoup selon les cultes et l'importance des sanctuaires. Certains cultes exigent en effet des «spécialistes» alors que le clergé dans les cités grecques est choisi sur d'autres critères que les capacités ou les connaissances, tel par exemple le cas des cultes égyptiens[10]. Outre les emplois proprement sacerdotaux, les nécessités du service sacré font apparaître diverses fonctions, la plus répandue étant celle de «sacristain» (néocore ou zacore)[11]. Dans de nombreux cas, il est difficile de préciser la place de ces personnes dans l'échelle sociale et même la nature et le degré du «service»[12] et il est évident que, bien que dans la plupart des cas nous soyons en présence d'esclaves ou d'affranchis — avec les critères distinctifs sur lesquels nous reviendrons plus loin, la plus grande prudence s'impose même lorsque le vocabulaire nous invite à des rapprochements tentants[13]. Un tel personnel est indispensable à la surveillance, l'entretien du sanctuaire et même pour les activités cultuelles proprement dites, ceci explique que dans les actes de fondation un ou plusieurs esclaves soient consacrés[14] avec la charge héréditaire du lieu de culte et de ses annexes.

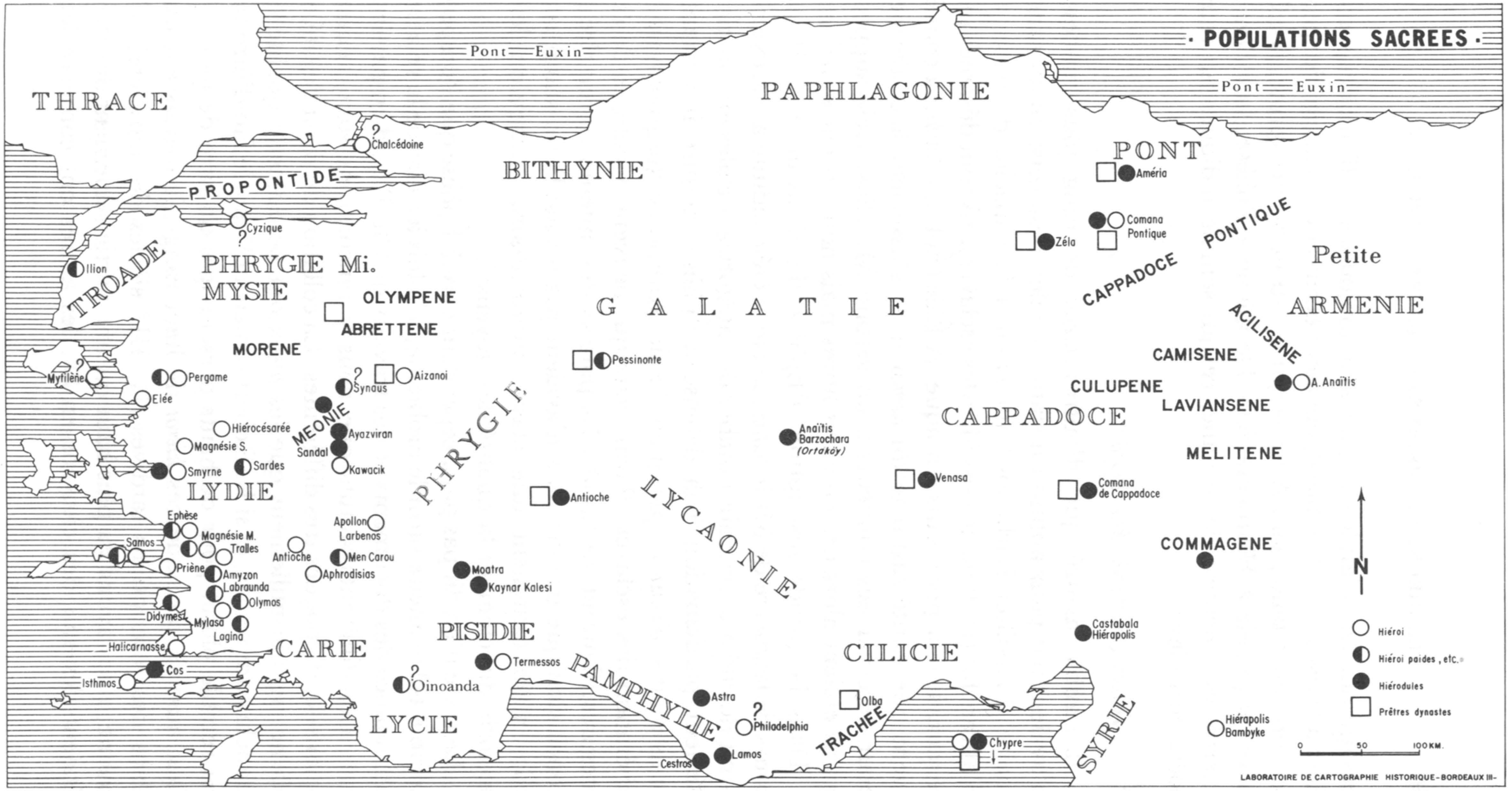
B - Les hieroi

Il s'agit là d'une question complexe et controversée[15]. Les mentions d'*hieroi* sont très nombreuses spécialement dans la partie la plus occidentale de l'Asie Mineure[16], on en connaît également dans d'autres parties du Monde Grec (Péloponèse[17], Égypte[18], Occident[19]. Leur statut a été maintes fois discuté avec deux attitudes opposées: soit une généralisation à partir du statut probable de l'un d'eux, soit le refus de toute analogie ou rapprochement[20].

La discussion semble en effet tout à fait sans issue si l'on s'efforce de rechercher un dénominateur commun à tous ces *hieroi* au plan juridique voire même du point de vue de leur status personnel. Il convient sans doute de revenir au sens premier d'ἱερός, «consacré», indiquant bien plutôt une qualité, un état, et non un statut juridique donné, et de remarquer d'autre part que le statut des *hieroi* a sans doute varié d'une cité à l'autre, d'une région plus hellénisée à une région moins hellénisée, peut-être même à l'intérieur d'une cité (Éphèse) et surtout à des époques différentes (plus de 700 ans entre nos documents). L. Robert[21] avait déjà émis un jugement comparable: «la qualité de *hieros* dans les villes d'Asie, survivance d'un lointain passé indigène, a dû comporter des conditions très différentes allant depuis l'esclavage dans le sanctuaire jusqu'à un lien très lâche de dépendance qui n'était pas incompatible avec la qualité de citoyen».

1 - *Consécrations*

Cette consécration peut être volontaire, ou en tout cas être le fait de personnes de haut rang[22]. En effet, un certain nombre de ceux qui se sont consacrés aux dieux, nous apparaissent comme de condition tout à fait élevée; telle la Λ. Αὐρηλία [Α]ἰ[μ]ιλία dont il est question dans une inscription de Tralles[23]. Certes cette personne n'est pas citée comme *hiere*, de la même façon que Strabon distingue à Comana du Pont parmi les femmes qui se livrent à la prostitution sacrée celles qui sont dites *hierai* et, par là même, celles qui ne le sont pas. C'est que dans les trois cas signalés plus haut cette consécration avait un caractère temporaire par opposition à la qualité permanente et parfois même héritée des autres *hieroi*[24]. L'exemple de Comana du Pont est intéressant aussi par la présence de person-



· POPULATIONS SACREES ·
Pont Euxin
Pont Euxin
THRACE
PAPHLAGONIE
BITHYNIE
PROPONTIDE
Chalcédoine
Cyzique
TROADE
Ilion
PHRYGIE Mi.
MYSIE
OLYMPENE
ABRETTENE
MORENE
Mytilène
Pergame
Elée
Hiérocésarée
Magnésie S.
Smyrne
Sardes
LYDIE
MEONIE
Synaus
Aizanoi
Ayazviran
Sandal
Kawacik
PHRYGIE
Ephèse
Magnésie M.
Tralles
Samos
Priène
Amyzon
Labraunda
Olymos
Didymes
Mylasa
Lagina
Antioche
Apollon
Larbenos
Men Carou
Aphrodisias
Halicarnasse
Cos
Isthmos
CARIE
Oinoanda
LYCIE
PISIDIE
Termessos
Moatra
Kaynar Kalesi
Antioche
Pessinonte
G A L A T I E
LYCAONIE
PAMPHYLIE
Astra
Philadelphia
Cestros
Lamos
TRACHEE
Olba
CILICIE
Chypre
SYRIE
Hiérapolis
Bambyke
Castabala
Hiérapolis
Anaïtis
Barzochara
(Ortaköy)
Venasa
Comana
de Cappadoce
CAPPADOCE
PONT
Améria
Comana
Pontique
Zéla
CAPPADOCE
PONTIQUE
Petite
ARMENIE
ACILISENE
CAMISENE
CULUPENE
LAVIANSENE
A. Anaïtis
MELITENE
COMMAGENE
N
Hiéroi
Hiéroi paides, etc.
Hiérodules
Prêtres dynastes
0
50
100 KM.
?
LABORATOIRE DE CARTOGRAPHIE HISTORIQUE - BORDEAUX III -

nes qui «en ayant fait le vœu, résident toujours ici, offrant des sacrifices à la déesse»[25]. Les *hieroi* pouvaient occuper dans la cité des postes fort importants, tel l'Apellas qui est stratège, décaprote, secrétaire du peuple à Hiérocésarée[26]. De même à Éphèse, une *hiere* a exercé les fonctions de prytane, ce qui semble indiquer un rang social fort élevé[27].

2 - *Metaxu eleutherôn kai doulôn*

Il semble assuré que d'autres *hieroi* de rang plus modeste n'avaient pas pour autant un statut servile: c'est ainsi qu'au sanctuaire d'Apollon Larbenos[28] un *hieros* a la capacité de tester et d'affranchir (et donc de posséder des esclaves). Ils sont désignés par le nom de leur père, sans ethnique. A Élée (Éolide) les *hieroi* constituent une entité distincte du *demos* mais s'associent à ce dernier pour décerner des honneurs à un certain Moschos. Cela suppose qu'ils étaient alors des hommes libres mais non des citoyens[29].

Dans la grande inscription d'Éphèse de 85 avant J.-C.[30], au cours de la guerre de Mithridate, la cité a été conduite à octroyer le droit de cité à un certain nombre de catégories sociales en fonction de leur participation à la défense d'Éphèse, mesure importante mais moins démagogique que celle de Mithridate qui prévoyait la libération des esclaves. Parmi ceux qui peuvent bénéficier de ces mesures, figurent les *hieroi*[31]. La plupart des auteurs en ont tiré la conclusion que des derniers n'avaient pas jusque là un statut servile, main formaient une classe intermédiaire, puisqu'on leur accorde directement la qualité de citoyens[32].

Le texte n'en dit pas plus, cependant c'est à Éphèse que l'on peut semble-t-il le mieux saisir le problème, à la fois à cause de la relative abondance des documents et des travaux de Ch. Picard en particulier. Les différents statuts que nous y rencontrons sont, remarquons-le, d'époques très différentes. La collation du droit de cité en 85 ne signifie nullement que les *hieroi* ont perdu cette qualité en franchissant ce pas, et si L. Robert remarque[33] que le fait d'être *hieros* semble plutôt pour de hauts personnages un titre de gloire, il faut aussitôt dire que ces *hieroi* de haut rang n'apparaissent que dans des inscriptions tardives (II°-III° siècles de notre ère). De même, nous avons vu plus haut qu'une partie seulement des *hieroi* étaient devenus des citoyens en 85, les autres ont conservé leur ancien statut et d'autres sont venus augmenter le nombre par consécration: le rescrit de P. Fabius Persicus reproche en effet aux Éphésiens la pratique qui permet aux *demosioi* de consacrer leurs enfants à la Déesse, ce qui leur permet de se décharger des dépenses normalement engagées pour eux[34].

Il faut donc tenter de préciser un peu leur condition ainsi que leur mode de recrutement. Bien que les textes ne soient pas toujours très parlants, il semble se dégager au moins deux idées: la qualité d'*hieros* était héréditaire; les *hieroi* n'étaient pas forcément astreints à un service à temps complet au sanctuaire[35].

3 - *Affranchissement par consécration*

S'il est fréquent que les *hieroi* le soient par la naissance, on a proposé de voir dans les consécrations et l'affranchissement sacré, un moyen de recrutement de cette classe[36]. Il convient tout d'abord de tenter de faire le point sur cette question au demeurant fort embrouillée.

La plupart des textes nous renseignant sur l'affranchissement ou la consécration à une divinité sont fort simples dans leur formulaire et par là même, fort ambigus. Quelques certitudes tout d'abord: cette consécration pouvait avoir comme conséquence la création d'esclaves sacrés, de hiérodules[37]. En effet, Flavia Prima rend publique la consécration de trois esclaves à Anaïtis, ils deviennent de façon explicite des hiérodules. Il semble qu'il en ait été de même à Éphèse où Achilles Tatios[38] dans son roman *Leukippe et Kleitophon*, nous rapporte ceci à propos de l'Artémision d'Éphèse: «Le temple était depuis toujours interdit aux femmes libres et ouvert seulement aux hommes et aux *parthenoi*[39]. Si une autre femme y entrait, la mort était la punition de son crime, sauf s'il s'agissait d'une servante ayant légitimement à se plaindre de son maître; dans un tel cas, il lui était permis de se rendre en suppliante auprès de la déesse; les magistrats (ἄρχοντες) tranchaient le différend entre elle et son maître. S'ils jugeaient que le maître n'avait aucun tort à son égard, ils lui rendaient la servante après serment de ne lui tenir aucune rigueur pour sa fuite. Mais si la sentence était rendue en faveur de la servante, elle restait là comme esclave de la divinité».

Ce texte paraît montrer de façon définitive l'existence de formes de consécration encore à l'époque impériale. Qu'en est-il de l'affranchissement proprement dit?

Remarquons tout d'abord que si ce type de textes se rencontre un peu partout dans le monde grec ou hellénisé, il est plus largement diffusé en Asie Mineure. La série la plus complète provient du sanctuaire d'Apollon Larbenos (ou Lairmenos) et de ses environs[40]. Pour déterminer la nature exacte de ces textes, il faudrait posséder des renseignements qui souvent font défaut — ou sont contradictoires —. Par exemple, quel était le statut d'origine des personnes concernées? Les textes les qualifient le plus souvent de θρεπτοί. Mais A. Cameron montre, de façon semble-t-il irréfutable, que ces *threptoi* peuvent avoir une multitude de statuts juridiques, comme les *hieroi* et là encore s'agit-il sans doute plutôt d'une qualité, d'un état, que d'un statut, à partir du sens premier «celui qui a été mis en nourrice».

Deuxième question, quelle est le statut du *threptos* après l'affranchissement? Devient-il purement et simplement affranchi comme le proposent certains auteurs[41]? devient-il *hieros*[42] ou garde-t-il des liens plus ou moins lâches avec le sanctuaire? Les textes sont une fois de plus peu parlants. Il existe plusieurs *hieroi* au sanctuaire d'Apollon et l'un d'eux affranchit l'un de ses esclaves[43] mais il serait bien téméraire d'affirmer que ces *hieroi* sont issus d'un tel acte. Remarquons cependant qu'à Mytilène nous possédons une liste de *threptoi* dont certains sont en même temps appelés *hieroi* sans pour autant pouvoir préciser le sens de ce texte[44]. Il y a même à Sazak[45] une consécration simultanée de plusieurs *threptoi*.

D'autre part, certains *threptoi* semblent être les enfants de personnes libres, on comprend mal alors que dans ce cas il ait été nécessaire de les affranchir[46]. Les éditeurs ont supposé que dans ces deux cas, l'un des parents était de condition servile, constatons cependant que dans le second, le *threptos* est dit ἔκγονος καὶ κληρονόμος. Il y a semble-t-il là une contradiction qu'il est difficile de lever, à moins de voir dans l'acte de consécration autre chose qu'un acte fictif, l'«affranchi» devait conserver des liens particuliers avec le sanctuaire, un service à temps partiel ou pour une période donnée[47].

A Smyrne, au contraire, un *hieros* semble conserver des liens avec le maître qui l'a affranchi (ou consacré)[48]. Il faut remarquer que la clause qui prévoit une période transitoire, παραμονή, n'est pas rare dans les textes de vente d'esclaves au dieu[49].

Dernier point, quel était le motif invoqué pour cet «affranchissement»? Les textes relatifs à Apollon Larbenos emploient le plus souvent deux termes κατ' ἐπιταγὴν τοῦ θεοῦ ou encore κατ' ὄνειρον ce qui revient sensiblement au même. En l'absence de textes plus clairs, il est difficile d'en dire davantage[50].

C - Les hierodouloi

Au plus bas de la hiérarchie sociale, les ἱερόδουλοι[51] que l'on traduit généralement, mais de façon assez inexacte par «esclaves sacrés». Contrairement aux allégations de certains auteurs[52] la présence des hiérodules est bien attestée à la fois par des textes littéraires[53] et épigraphiques[54] dans toute l'Anatolie orientale et méridionale.

1 - *Statut*

Première question, quel est le statut de ces hiérodules? Certains textes de Strabon semblent nous les montrer comme totalement asservis au grand-prêtre, cependant il est une phrase tout à fait importante à propos de Comana Pontique: «maintenant le grand-prêtre était leur gouverneur et le maître des hiérodules qui habitaient la ville, mais il n'avait pas le droit de les vendre»[55]. Strabon n'indique sans doute pas là qu'il s'agit d'une situation nouvelle. Cet état de choses était très antérieur. La confirmation serait à retrouver dans d'autres documents plus anciens et plus explicites, par exemple dans l'inscription bien connue du Nimrud Dağ[56] où Antiochos Ier de Commagène, après avoir donné d'importants domaines à des sanctuaires, définit les droits de leurs habitants devenus hiérodules en une véritable «charte», c'est en tout cas là la meilleure définition que l'on ait de leur statut[57]: «Qu'il ne soit permis à personne ni dynaste, ni prêtre, ni magistrat, ni d'asservir ces hiérodules, que j'ai consacrés aux dieux et à mes ancêtres selon la volonté divine, ni leurs enfants, ni leurs descendants, qui appartiennent à tout jamais à cette classe, ni de les aliéner d'aucune autre manière, ni de les maltraiter en rien, ou de leur extorquer des corvées (liturgies); mais que les prêtres les prennent en charge, que les rois et les magistrats les protègent...».

La Commagène nous fournit ainsi le maillon indispensable entre la situation des hiérodules à l'époque de Strabon et dans l'Empire hittite[58]. Plusieurs documents précisent le statut des serviteurs des dieux: ainsi la population du sanctuaire d'Ishtar de Samuhra[59] est exempte des prestations dues au gouverneur de la province, des remises de produits en nature (laine, céréales, foin, paille, etc...) des corvées[60], de la conscription et le texte ajoute «si quelqu'un, seigneur, prince, roi ou quiconque impose les redevances du *sahhan* et du *luzzi* aux hommes du sanctuaire rupestre de Pirwa...»[61]. On pensera également à la donation de la reine Asmunikal en faveur d'un mausolée[62]: les villages et les travailleurs agricoles seront sa propriété; ils sont exemptés des redevances, des corvées, etc... Il est interdit de vendre ce qui appartient au sanctuaire (terres, animaux, gens)[63] enfin une prescription malheureusement incomplète s'applique aux biens que peut acquérir[64] le personnel sacré (ce qualificatif général recouvre vraisemblablement à la fois prêtres et serviteurs du dieu), champ, bois, jardin, vigne et même serviteurs. On pensera bien entendu à la situation identique des *teojo doero* de Pylos[65], mais aussi aux hiérodules de Comana Pontique dont Strabon précise que les terres étaient toutes plantées en vigne[66]. Si l'on en croit T. Zawadzki[67] cela signifie que «ces domaines étaient en grande partie voués à la culture de la vigne». Il faudrait aller plus loin pour suivre à la lettre le texte de Strabon et parler de monoculture viticole, ce qui est bien entendu tout à fait exclu étant donné le type d'économie dans lequel nous nous trouvons[68]. Il est beaucoup plus probable que ces vignes étaient plantées sur des terres concédées aux hiérodules ou acquises par eux et qui leur fournissaient le «surplus» partiellement commercialisable, alors que la nourriture leur était normalement due par le sanctuaire en contrepartie des travaux effectués sur le domaine sacré.

De l'ensemble de ces indications il ressort que les hiérodules ne sont pas des esclaves au sens «classique» gréco-latin et qu'il vaudrait mieux les qualifier de «serfs de la divinité» malgré tout ce que ce terme peut avoir d'approximatif. Leur dépendance est en effet collective et on a pu noter que l'unité administrative (et vraisemblablement fiscale)[69] est le village tout comme dans l'Asie Mineure pré-hellénistique. On trouve en effet dans le donation d'un roi du Kizzuwatna, confirmée par un souverain hittite, une énumération de villages, avec les champs, les pâturages, l'aire, les jardins, appartenant au dieu puis ceux qui sont aux prêtres[70] et un parallèle intéressant avec l'inscription de Mnesimachos[71] où les *kômai* peuplées de laoi sont à plus de mille ans d'intervalle organisés de manière très semblable.

Les consécrations d'hiérodules se poursuivent jusqu'à l'époque impériale. On peut d'ailleurs se demander dans quelle mesure les clauses restrictives qui apparaissent dans les inscriptions et qui ont été très souvent interprétées comme l'indice de l'absence d'un sujétion réelle à la divinité, ne sont pas tout simplement l'équivalent de ce que nous venons de décrire[72].

De la même façon, il semble bien qu'il faudrait renverser les propositions du raisonnement de A. Cameron[73] qui le plus souvent nie toute valeur de consécration réelle à des actes où pourtant le verbe employé signifie sans équivoque «consacrer»[74] même si le titre de «serviteur (servante) du dieu» donné à l'esclave reste assez vague, mais aussi toute valeur à des inscriptions où le verbe est moins clair[75] mais où l'esclave est bien qualifié de hiérodule. Il me semble qu'il vaudrait mieux du point de vue de la méthode et du raisonnement poser le principe de la réalité de l'existence des hiérodules tels que nous les avons définis, pour ensuite montrer que bien des cas restent encore obscurs ou peu sûrs.

Ainsi, malgré A. Cameron et W. L. Westermann, les hiérodules qui apparaissent dans un certain nombre d'inscriptions d'époque impériale ne se distinguent pas fondamentalement des *Lu mes hilamattes* hittites ou *sirkûtu* babyloniens[76]. Il est simplement assuré que le temps des grandes concentrations sacrées est révolu et que ce type de dépendance subsiste seulement dans les sanctuaires des régions les moins pénétrées par l'hellénisation.

2 - *Liens traditionnels*

Peut-on définir la nature de cette sujétion? La principale caractéristique paraît être l'obéissance aux ordres du dieu (et donc du prêtre). Il serait vain de vouloir faire de ces rapports des liens juridiques: A. Archi[77] note que le même terme sert à désigner les serviteurs du dieu et ceux qui ont été réduits à la servitude par les ennemis; il y voit la preuve que les droits de l'individu procèdent de ceux de la collectivité. En tout cas il est sûr que nous sommes dans un système social où la hiérarchie se met en place selon des critères *de facto* plutôt que *de jure*[78]. La clef de voûte du système est la coutume ancestrale, fondée sur la pratique religieuse et même quasi magique: près de Magnésie du Méandre, des *hieroi* d'Apollon[79] lorsqu'ils sont possédés par le dieu, parcourent la montagne; cet envoûtement décuple leurs forces et leur permet de déraciner des arbes, qu'ils transportent ensuite sur leurs épaules (δενδροφόροι). La scène est également représentée sur les monnaies de Magnésie à l'époque impériale[80] et on pourrait également penser aux coutumes que Strabon attribue aux Albaniens[81]: «la prêtrise est détenue par l'homme qui est le plus honoré après le roi, mis à la tête du domaine sacré, vaste et bien peuplé, et aussi des hiérodules, dont beaucoup sont inspirés par le dieu et aptes à prophétiser; celui d'entre eux qui, frappé par la possession (divine) erre seul par les bois le prêtre s'en saisit, l'enchaîne de liens sacrés, l'entretient somptueusement, cela durant un an, puis l'ayant conduit au sacrifice pour la déesse, il le sacrifie avec les autres victimes après l'avoir oint». Comme nous l'avons vu plus haut, les Romains ont tenté d'institutionaliser ces rapports, sans grand succès, comme en témoignent les confessions d'Apollon Larbenos ou d'ailleurs[82].

3 - *Comment acquiert-on la condition d'hiérodule?*

Tout d'abord, et c'est là sans doute le processus le plus fréquent, par la naissance. Les hiérodules des sanctuaires «indigènes» doivent leur statut à une situation qui remonte, nous l'avons vu, à une époque immémoriale[83]. Il est intéressant de remarquer qu'il en est de même pour la descendance de quelqu'un qui est devenu hiérodule: l'inscription citée *infra* p. 353 n. 54 montre que l'inscription de Commagène, *IGLS* 1, n'est nullement un cas isolé[84].

Le texte cité *supra* montre que l'on pouvait devenir hiérodule par consécration individuelle, mais celle-ci pouvait s'effectuer de façon indirecte par le don, la vente d'un domaine à une divinité. C'est ainsi que lorsque Mnesimachos cède par une vente à réméré ses bien à la déesse Artémis pour la somme de 1325 statères d'or qu'il n'a pu lui rembourser, ce sont non seulement ses droits sur la terre qu'il remet au dieu, mais aussi les habitants[85]. Lorsqu'Attale offre des bœufs à l'Athéna Ilienne[86], il offre en même temps les bouviers. Autre exemple, à Didymes, tout à fait similaire, un certain Philomélos, dynaste phrygien, offre à Apollon, cinq paires de mules et cinq muletiers[87].

Un cas un peu particulier nous est fourni par une inscription d'Halicarnasse[88] où nous voyons le temple d'Apollon, Athéna et Parthénos mettre en vente des immeubles saises[89] mais aussi les débiteurs insolvables. Cependant la somme est en général très faible, ce qui a fait supposer qu'il ne s'agissait que d'une contrainte par corps temporaire, l'acheteur fournissant le numéraire au sanctuaire et se remboursant par le travail du personnage asservi temporairement[90]. Dans les deux cas, il ne s'agit nullement de transactions sur un bien ou un esclave sacré.

4 - *Les hieroi paides*

Il apparaît donc que parmi les *hieroi* mentionnés plus haut, un assez grand nombre devait être de condition servile, même si les documents ne sont pas toujours très explicites. Un premier cas, le plus clair, celui des ἱεροὶ παῖδες fréquemment représentés dans les textes de l'Asie Mineure occidentale[91]. Παῖς a ici son sens fréquent d'esclave et c'est sans doute ce terme que Vitruve a traduit par *servus*[92] en parlant du reconstructeur du temple d'Éphèse. A Didymes, l'expression la plus souvent usitée est *hieroi paides*[93] ou encore παῖδες τοῦ θεοῦ[94] mais en un cas on utilise la formule τοῦ θεοῦ σώματα, évidemment synonyme et qu'il convient de rapprocher des ἱερὰ σώματα d'Amyzon[95]. Il y a donc bien équivalence entre ces termes, employés dans les régions occidentales, les plus hellénisées, et *hierodouloi*, beaucoup plus fréquent dans les régions centrales et orientales de l'Anatolie (croquis p. 79). S'il faut chercher une différence, il est probable que les premiers avaient une définition plus stricte au plan juridique, au moins à partir de l'époque hellénistique, période où l'on assiste à une fixation plus nette des différentes catégories sociales aux contours jusque là assez mal définis. C'est en ce sens qu'il conviendrait d'interpréter le parallèle qui apparaît parfois entre *hieroi* et *demosioi paides*[96]. Il n'y a néanmoins pas de preuve que cela corresponde à une «péjoration» de la situation de ces «esclaves sacrés» par rapport à leur situation antérieure.

Cela signifie que, désormais les esclaves sacrés sont intégrés dans la vie, dans les institutions de la cité; nous noterons d'ailleurs qu'aussi bien la notion que le terme d'hiérodule ne sont pas inconnus dans les régions proprement grecques hors d'Asie Mineure[97] et il est certain qu'en Grèce balkanique il y avait, à l'époque hellénistique au moins, des esclaves sacrés[98].

5 – *Les demosioi*

Dans un certain nombre de cités, à côte des *hieroi paides,* apparaissent des δημόσιοι[99] dont l'activité est au moins en partie liée à celle des sanctuaires; c'est ainsi par exemple qu'à Lagina des *demosioi* sont associés aux εὐνοῦχοι pour l'entretien du bois sacré[100]. Les inscriptions de Labraunda permettent de trancher un point controversé; les *demosioi* y apparaissent par deux fois[101], dans le premier cas, il s'agit du reliquat annuel des revenus sacrés que la cité de Mylasa doit obligatoirement consacrer à leur salaire (et peut-être à des travaux dans le sanctuaire), dans le second, ils appartiennent manifestement au personnel du sanctuaire, mieux même, du dieu (1.8, τῶν αὐτοῦ[102] δημοσίων); nous apprenons incidemment qu'ils pouvaient être au service du portier du sanctuaire[103] et donc exercer un certain nombre de fonctions subalternes, mais ils n'étaient pas au plus bas de la hiérarchie puisque l'accès au «saint des saints» leur est permis alors qu'il est refusé aux esclaves des prêtres[104]. Cela semble confirmer, au moins partiellement les vues de Ch. Picard[105] concernant les *demosioi* d'Éphèse. Ces derniers ne figurent pas parmi les catégories susceptibles de recevoir le droit de cité en 85 av. J.-C. Ils ne sont donc pas placés sur le même plan que les *hieroi* et l'édit de P. Fabius Persicus permet de préciser qu'ils étaient explicitement esclaves; une meilleure édition de ce document[106] montre qu'ils assurent (ou auraient dû assurer) certaines fonctions dans le sanctuaire et que la consécration de leurs enfants (donc comme *hieroi*) est considérée comme un moyen de se décharger de l'entretien de ces derniers et permettait sans doute à ceux-ci une certaine forme de «promotion sociale». On remarquera simplement que l'emploi de ce terme, le plus souvent dans les documents datés de notre ère en Asie Mineure, traduit la mainmise totale de la cité sur les affaires du sanctuaire puisqu'il n'y a pas de contradiction à être «esclave public du dieu» et que d'autres *demosioi* pouvaient être affectés à des tâches purement profanes[107].

Conclusion

Que retenir de cette discussion parfois difficile sur le statut des *hieroi*, des *hierodouloi*? Bien que cette catégorie (ou ces catégories) sociale ne soit pas absente dans la période de formation de la civilisation grecque[108], ce qui explique peut-être qu'elle ait pu survivre et même proliférer après la conquête macédonienne, il est clair qu'elle trouve aisément sa place et ses origines en milieu oriental. Dès l'époque hittite, il est assuré que ces populations sacrées bénéficient de privilèges (en particulier fiscaux) non négligeables. On enregistrera la remarquable continuité de leur situation au moins jusqu'à l'époque où Strabon compose sa *Géographie*. Un certain nombre de mutations ont alors commencé et l'impression générale que l'on peut avoir est que les facteurs externes (conflits, changements de maîtres, etc...), surtout à partir de l'intervention directe de Rome en Anatolie, ont pesé très largement en ce sens[109]. Brutalement parfois[110], dans d'autres cas plus lentement, le statut de ces «serfs» de la divinité s'est modifié, sans doute en plusieurs paliers et pas forcément au même rythme à travers toute l'Asie Mineure. Le dernier stade nous étant connu à Éphèse en 85 avec l'admission des *hieroi* au rang de citoyens; de *hieroi* serait sans doute plus juste, car dans une même cité il semble qu'il y ait pu y avoir plusieurs types de statuts juridiques en même temps. Cette évolution est rendue plus sensible par le fait que les *hieroi* de rang apparemment élevé, sans aucun doute citoyens, sont tous d'époque tardive[111], mais il est remarquable de constater qu'ils conservent leur appellation distinctive et semblent même en tirer vanité. Cela s'applique à ceux pour qui la qualité d'*hieros* provient d'un situation héritée, mais il est tout aussi évident qu'il faut aussi faire intervenir tous ceux qui dès les origines[112] se sont consacrés temporairement ou définitivement au service de la divinité et qui devaient conserver malgré cela leur statut personnel.

Ainsi, la démarche qui consisterait à rechercher dans le droit romain un éclaircissement du statut des *hieroi* ou des *hierodouloi* (d'Asie Mineure ou de Macédoine) inverserait l'ordre des données. Certes, *à Rome*, à l'époque de Caracalla des cadres juridiques relativement stricts ont pu être élaborés — et il est clair par exemple que chez les jurisconsultes les «esclaves» des temples sont assimilés à des *liberti*[113] — mais leur application a considérablement varié dans le temps et dans l'espace: en particulier pour tout ce qui touchait à l'ordre religieux et dans ce domaine s'il y a eu contamination, elle s'établit plutôt en sens inverse. Les travaux des juristes contemporains[114] montrent qu'il n'y a pas conflit mais évolution dans deux sphères différentes (sans nier les influences réciproques)[115], puis, à partir de la *Constitutio Antoniniana*, une extension du droit romain, qui n'en assuma pas moins les traditions locales au point où elles en étaient de leur propre développement.

D - COMMUNAUTÉS SACRÉES

Les termes qu'utilise Strabon pour qualifier les agglomérations constituées autour des sanctuaires sont divers et témoignent sans aucun doute de son embarras à préciser à travers le vocabulaire grec une notion qui lui est (ou lui est devenue) étrangère. On note par exemple πόλις (Comana Pontique XII, 8, 9), κωμόπολις (Améria XII, 3, 31) ou encore κατοικία (Venasa XII, 2, 6). Ce dernier terme paraît tout à fait intéressant dans la mesure où on le rencontre souvent (lui ou ses dérivés) dans les inscriptions de la partie occidentale de l'Anatolie[116] et plusieurs fois dans un contexte qui apporte la preuve qu'il s'agit d'un «village sacré».

1 - *Katoikoi*

Il peut se présenter, en voyant la problème de façon schématique, au moins deux situations: la communauté est restée jusqu'au moment où nous percevons sa trace, à l'écart du courant de création des cités (Apollon Tarsenos, Hiérakome par exemple) et a donc largement conservé son organisation héritée, ou bien une cité s'est développée à proximité d'un sanctuaire «indigène», sans l'absorber au cours d'une première phase. Cette deuxième situation peut être génératrice de conflits (Apollonia de la Salbakè, *infra* p. 147), mais les deux systèmes peuvent cohabiter comme c'est le cas par exemple pour Stratonicée et Lagina, où nous rencontrons des décrets honorifiques émanant conjointement de ὁ δῆμος καὶ ἡ βουλὴ καὶ ἡ γερουσία καὶ οἱ ἐν τῶι ἱερῶι κατοικοῦντες[117]. Ces *katoikountes* ont donc manifestement une organisation qui leur est propre peut-être sous l'autorité du prêtre d'Hékate, mais ils ne sont pas citoyens de Stratonicée.

Ces populations sont évidemment les héritières directes des *laoi* qui sont si largement représentés dans l'Asie Mineure prémacédonienne[118]. Mais leur statut a évolué avec la conquête macédonienne, ou plus exactement lorsque la civilisation grecque a pénétré suffisamment en profondeur; c'est ainsi par exemple qu'à

Labraunda[119], les habitants du domaine sacré sont considérés comme des citoyens à part entière par les Mylasiens. Entre les deux pôles de cette évolution (*statu quo* ou droit de cité), il a dû, dans ce domaine encore, y avoir toute une gamme de nuances selon l'époque la région et parfois en un même lieu: à Didymes, où Strabon nous apprend qu'il existait un village sacré dans le péribole[120], les inscriptions mentionnent οἱ κατοικοῦντες ἐν τῶι ἱερῶι[121] qui sont des citoyens à part entière et participent à la remise de couronnes aux *tamiai*. Certains textes précisent τῶν πολειτῶν, ce dernier qualificatif tendrait à prouver qu'il existait à côté d'eux des non citoyens, peut-être les *hieroi paides* déjà signalés ou encore des πρόσχωροι dont on ne sait pas grand chose et que A. Rehm assimile à des métèques.

On pourrait citer encore d'assez nombreux exemples[122]; telle par exemple la Διοσκωμ[ητ]ῶν κατοικία qui apparaît dans une inscription du III° siècle de notre ère, montrant ainsi la survie durable de ces villages sacrés[123]. Nous retiendrons plus particulièrement trois cas, intéressants mais difficiles (en partie, pour les deux derniers, à cause de la mutilation des pierres):

— Larissa, κώμη τῆς 'Εφεσίας[124]. T. R. S. Broughton dans un compte rendu du livre de A. H. M. Jones *Cities of the Eastern Roman Provinces* (1937) suggère que les Pélasges de Larissa dépendaient non pas d'Éphèse, mais de l'Éphésienne, c'est à dire d'Artémis[125]; il rapproche deux documents où il est question de la *katoikia* de Larissa: l'un est une dédicace à Artémis Ephésienne et à la *katoikia*[126]; l'autre mentionne [ἡ Λαρι]σηνῶν ἱερὰ κατοικία[127].

— Sanctuaire d'Apollon Tarsenos[128], où, en 185 avant notre ère, Attale frère d'Eumène II accorde sur la requête du grand-prêtre et des *katoikoi* l'exemption de taxes sur le bétail[129]. Il semble donc qu'ici les habitants du sanctuaire participent à la vie *politique* de celui-ci; ce qui semble indiquer qu'ils ont acquis leur liberté, mais en même temps ce sanctuaire rural (que l'on n'a pas encore pu situer avec exactitude) conserve une hiérarchie conforme aux usages ancestraux avec à sa tête un ἀρχιερεύς.

— Hiéra Komè (face à Tralles, de l'autre côté du Méandre)[130]; il s'agit ici d'une lettre d'Attale III à propos d'un don fait à des *katoikoi*; bien que le texte soit fort mutilé, il ne semble pas qu'il y soit fait référence à une quelconque hiérarchie sacerdotale (mais il est vrai que le souverain ne semble pas s'adresser directement aux habitants de la *katoikia*) en revanche l'association du nom de Hiéra Komè à un groupement de *katoikoi* est tout à fait révélatrice de la continuité évoquée *infra* dans la III° partie[131].

Bien entendu tous les *katoikoi* ne relèvent pas de ce type de rapports mais, parfois aussi, aucun qualificatif n'est attribué aux habitants du domaine sacré.

2 - *Katochoi*

Un autre groupe de personnes, connu en particulier en Asie Mineure par une inscription de Priène[132] a suscité des commentaires et interprétations forts divergents[133]: celui des κάτοχοι[134].

Leur présence est attestée de façon assez fréquente en Égypte et plus particulièrement au Sérapeum de Memphis[135] et il est remarquable de constater que dans le cas de Priène, il s'agit du culte de Sarapis. La plupart des auteurs ont conclu que l'organisation sociale du sanctuaire d'Isis à Priène avait été calquée sur celle du sanctuaire égyptien où les *katochoi* sont des gens protégés par la divinité en vertu du droit d'asile.

Mon propos n'est pas ici de discuter la signification de cette institution en Égypte, mais on est en droit de se demander dans quelle mesure un vocabulaire égyptien — dont la présence est logique dans un sanctuaire de dieux égyptiens — n'a pas servi à désigner une réalité asianique ayant des caractères similaires mais pas forcément identiques et surtout n'ayant pas la même origine. Dans l'inscription de Priène les κατεχομένοι apparaissent dans un contexte qu'il n'est pas très facile d'élucider[136] et où ils ne sont véritablement qu'un nom. Il est néanmoins probable qu'ils ne diffèrent guère des personnes consacrées volontairement dans le cadre des cultes anatoliens (*supra* p. 78).

Il serait, me semble-t-il, très instructif de rapprocher ce texte de Priène d'une série de documents provenant de Phénicie et étudiés avec beaucoup d'acuité par H. Seyrig[137]. A propos d'une inscription nouvelle mentionnant τὴν κ<α>τοχὴν τοῦ βηχιχι, l'auteur est amené à reprendre la série d'inscriptions mentionnant des *katochoi*, en particulier celle qui accompagne la lettre d'un Antiochos à propos du sanctuaire de Baïtokaike[138].

Cette inscription a été gravée vers le milieu du III° s. de notre ère et accompagne un rescrit des empereurs Valérien, Gallien et Salonin ainsi que l'authentification et l'affichage de la série de documents, de l'époque d «Antiochos», d'Auguste et des empereurs précités par les *katochoi*. H. Seyrig a eu le mérite de démontrer de façon décisive que le document séleucide était antérieur à 158 (fin du règne d'Antiochos Ier ou tout début de celui d'Antiochos II) mais aussi qu'il était impossible de comprendre ces documents si on les isole les uns des autres[139].

D'après H. Seyrig[140] ces *katochoi* sont en la possession mystique du dieu, par le moyen d'une ordination; il s'agirait donc de véritables collèges sacerdotaux: «les *katochoi* de Baetocaece n'étaient pas les propriétaires du domaine sacré, mais il apparaît assez qu'ils en jouissent, soit par la vente de ses produits, soit par l'exploitation des foires à l'immunité desquelles ils attachaient un si grand prix».

Si l'on peut sans restriction se rallier à la définition contenue dans la phrase citée ci-dessus, c'est à dire à la définition économique des *katochoi*, il semble par contre que l'auteur exclut un peu vite un certain nombre de possibilités en n'insistant pas assez sur le fait qu'environ cinq cent ans séparent la lettre d'Antiochos Ier ou II du rescrit des empereurs. Il semble donc évident que, si le vocabulaire a pu — et à dû — rester identique, la nature réelle des structures sociales a évolué de façon sensible.

En effet, H. Seyrig repousse l'idée que les *katochoi* puissent être attachés à la glèbe[141] ou encore qu'ils puissent tirer leur origine du droit d'asile concédé au sanctuaire[142] en se fondant sur les renseignements fournis par le dernier document du dossier où les *katochoi* sont les dépositaires des archives et semblent détenir l'autorité administrative, ce qui serait incompatible avec les données évoquées ci-dessus. Mais il n'y a pas *juxtaposition* des données, ce qui implique qu'il a très bien pu y avoir *succession*; à l'époque d'Antiochos, le roi, comme le montre excellement l'auteur, s'adresse à la cité voisine d'Arados dont dépend administrativement le sanctuaire et lui donne le village de Baïtokaike; mais à l'époque d'Auguste, la cité conserve un certain droit de regard sur les affaires du sanctuaire ou du moins le prétend. D'autre part, le don territorial impliquait nécessairement la présence de *laoi*, qui deviennent dépendants du dieu. A l'exception de la lettre d'Antiochos et dans les conditions que l'on sait, nous n'avons aucun document ancien concernant le sanctuaire et son organisation sociale. Cette lettre mentionne un prêtre qui doit avoir des pouvoirs importants. Étant donné le caractère tardif des autres inscriptions connues, et cela par comparaison avec l'évolution connue par ailleurs[143] des sanctuaires orientaux à l'époque impériale, l'absence de mention de ce prêtre «dynaste» n'a rien d'anormal. La même comparaison s'impose, me semble-t-il, pour l'évolution de la population sacrée, semblable à celle décrite *supra*[144] pour les sanctuaires anatoliens. Je ne vois donc aucun obstacle à considérer ces *katochoi* comme les descendants ou les successeurs des *laoi* du III° s. av. J.-C. ou des populations ayant bénéficié du droit d'asile[145].

E - Fonctions et activités

Outre ces populations essentiellement rurales, nous savons que les sanctuaires ont été tout naturellement un point de cristallisation pour tout un monde extrêmement bigarré de parasites. Il convient de donner tout d'abord son sens étymologique à ce terme et d'envisager ici les gens qui étaient nourris par le sanctuaire[146] et qui sont dénoncés par deux textes éphésiens, la διάταξις de P. Vedius Pollio[147] et le rescrit de P. Fabius Persicus[148]. Le second seul nous a été partiellement conservé et donne des indications assez imprécises sur le premier.

Fabius Persicus reprend en effet un certain nombre de réformes imposées par Pollion mais qui n'avaient sans doute pas été suivies d'effet pratique et durable. Il s'agit de réorganiser les finances du sanctuaire qui apparaissent, quelques années après la guerre de Mithridate, en fort piteux état. Cela n'est pas notre propos ici, mais pour ce faire Pollion et plus tard Fabius Persicus se proposent de dénoncer les abus ou les habitudes peu honorables comme la vente des sacerdoces[149]. Ils demandent que ne soient plus nourris sur les fonds d'Artémis toute une population inutile et un bas clergé innombrable ou au moins que leur nombre soit diminué[150]. Le nom des δημόσιοι apparaît dans la version grecque, dans le texte latin des *vicarii Dianae... qui in portione obsoni dicuntur esse*[151]. Rapprochons cela de ce qui a été dit auparavant du σιτηρέσιον des prêtres.

1 - *Commerce — artisanat*

Cette population, autour les grands sanctuaires au moins, était composée aussi de marchands et d'artisans exerçant les innombrables petits métiers associés au culte et au «tourisme» tels ces fabricants de reproductions en argent de l'Artémision dénoncés par l'apôtre Paul[152] et dont la manifestation tourne à l'émeute. Il faut penser également tout un peuple de devins, officiels ou non. Enfin, et c'est peut-être l'essentiel, les sanctuaires qui bénéficiaient du droit d'asile[153] voyaient se rassembler sous la tutelle plus ou moins efficace du prêtre, toute une population turbulente et aux origines les plus diverses, composée surtout de gens ayant eu maille à partir avec les autorités pour des motifs politiques ou de droit commun. C'est sans doute la raison pour laquelle, à Éphèse, Auguste restreint l'asile qui avait été fortement accru par Antoine, au point d'englober certains quartiers d'Éphèse, qui échappaient ainsi à la juridiction temporelle.

2 - *L'entretien du sanctuaire*

Lorsqu'on pense à l'institution qu'est l'hiérodulie, tout naturellement on l'associe à une organisation essentiellement agricole, telle que celle que décrit Strabon pour les sanctuaires de l'Anatolie centrale et orientale. Certes, dans les régions plus occidentales il est assez souvent question d'*hieroi* ou *hieroi paides* associés à ce type de travaux, ainsi par exemple à Lagina[154] les *demosioi* sont chargé sous l'autorité des εὐνοῦχοι[155] de l'entretien du bois sacré d'Hécate. Le satrape Gadatas, sous le règne de Darius, avait requis les services des jardiniers sacrés d'Apollon pour aider à la réalisation de nouvelles plantations[156]. Mais nous sommes là dans un autre contexte, il s'agit d'exploitations relativement limitées quant à leur surface et le cadre à envisager est plutôt l'entretien du sanctuaire (exceptionnellement la construction)[157] et toutes les fonctions subalternes qui en découlent. Certes, notre documentation est ici moins abondante et surtout moins complète qu'en Égypte[158] mais les documents éphésiens en particulier permettent de se faire une idée un peu plus précise de l'éventail des services[159]: l'un entretient les offrandes et doit acheter la terre spéciale pour les nettoyer[160], tel autre est chargé de vérifier le poids des offrandes[161], tel autre de faire les libations[162]. Cette liste est vraisemblablement très loin d'être exaustive dans la mesure où elle est le fruit des découvertes épigraphiques, nécessairement aléatoires. Retenons enfin quoique leur cas paraisse un peu exceptionnel, les *hieroi* qui figurent parmi les ἱερουργοί attachés à la confrérie des Courètes[163].

3 - *Fonctions cultuelles*

Enfin, comme le *spondopoios* éphésien, des *hieroi* et des hiérodules apparaissent dans nos documents comme participant au culte proprement dit. C'est par exemple parmi les hiérodules que sont recrutés les jeunes enfants auxquels seront enseignés le chant et la musique et qui formeront comme en Commagène, le πλῆθος μουσικῶν[164]; à Lagina, les chanteurs sont recrutés à peu près dans les mêmes conditions[165], cette institution devait être d'ailleurs fort répandue, comme le montrent encore deux passages de Lucien[166] et d'Aelius Aristide[167].

F - La prostitution sacrée

Dans les lignes qui précédent il a été surtout question d'esclaves masculins, il faut donc parler des *hierai* et des esclaves sacrées et en particulier de leur situation par rapport à la prostitution sacrée[168]. C'est un sujet qui a été assez abondamment traité, essentiellement en s'appuyant sur des documents littéraires[169]. Il semble en ressortir qu'en Asie Mineure cette pratique était encore généralisée au temps d'Hérodote, plus particulièrement en Lydie, ce qui remarquons-le, n'aurait rien d'invraisemblable dans la mesure où cette région semble être celle, parmi les régions pour lesquelles nous ne manquons pas complètement de documents, où la tradition a été le moins altérée par les mutations intervenues aux VI-V° s. Hérodote affirme même que cette coutume était le moyen d'amasser une dot pour les filles à marier. Rien là apparemment qui se rattache à un quelconque rituel religieux. Remarquons cependant que le second fait notable retenu par Hérodote est la part prépondérante prise par les prostituées à la construction de l'autel dédié à Alyatte le père de Crésus; on est alors en droit de se demander si l'auteur n'a pas vu là seulement l'effet et non la cause de cette institution[170].

Cette consécration à la fois volontaire et rituelle nous en retrouvons un exemple exactement parallèle en Arménie, encore à l'époque de Strabon qui distingue clairement entre les filles de bonne famille et les esclaves sacrées[171]. A noter que dans la mentalité commune, les notions d'esclave sacrée et de prostituée sacrée semblent assez facilement confondues comme en témoigne le roman d'Achilles Tatios[172] où la fréquentation du sanctuaire d'Artémis à Ephèse est interdite aux femmes libres.

A l'époque de Strabon, cette pratique ne devait tout de même pas avoir l'extension que certains auteurs ont bien voulu lui donner; en effet, à Comana du Pont notre auteur lui attribue une signification que l'on pourrait presque qualifier d'«économique» ou de «touristique»[173].

D'autre part, on ne rencontre aucune confirmation directe dans les documents épigraphiques[174]: en effet on ne peut considérer comme preuve irréfutable le fait que souvent, en Asie Mineure comme en Égypte, des personnes même de rang social élevé soient désignées par le seul nom de leur mère; ce qui, selon W. M. Ramsay démontrerait qu'elles sont nées pendant la période où leur mère se serait consacrée au service de la divinité[175].

Une indication mérite cependant d'être retenue: plusieurs textes, en Égypte et en Anatolie (Cos,), mentionnent des *Aphrodisia* dont on peut penser qu'ils tiraient revenu de la prostitution sacrée (de façon sûre à Tebtynis)[176].

Nous avions déjà noté pour les hommes que les renseignements sur l'activité des personnes consacrées aux Dieux étaient moins nombreux qu'en Égypte, c'est encore plus vrai pour les femmes où seule la consécration par la prostitution semble avoir frappé les contemporains.

On peut s'interroger sur la durée de la consécration à la divinité, là encore il semble bien que les cas aient été très variables. La consécration volontaire paraît le plus souvent assez limitée dans le temps, les hiérodules au contraire sont leur vie durant, la propriété du dieu. En ce qui concerne les *hieroi*, la situation est plus difficile à définir. Nous avons vu plus haut[177] que les contrats d'affranchissement par consécration à la divinité comportaient parfois des clauses particulières (*paramone*) qu'il est difficile d'interpréter.

CONCLUSION

Au terme ce cette étude, quelques traits semblent se dégager d'eux mêmes. Le point de départ, avant la conquête macédonienne, nous fait pressentir une société hiérarchisée, qu'il s'agisse de celle des États théocratiques du centre ou de la partie orientale de l'Anatolie ou encore des domaines séculiers royaux et princiers, que nous connaissons de façon indirecte à travers l'état qui nous est décrit à l'époque des successeurs macédoniens[178].

Car, et cela jusqu'à ce que les effets de la conquête macédonnienne se soient manifestés en profondeur, les changements de maîtres séculiers, l'implanation de divinités perses, etc..., n'ont en rien modifié la nature profonde des rapports entre la masse, sans doute assez nombreuse[179] des populations asservies et les maîtres divins, princiers ou royaux. Quelle que soit la nature du maître en effet, la condition est à peu près identique: les hiérodules semblent jouir de quelques garanties particulières, mais leur attachement au dieu — et donc au prêtre — n'est pas seulement d'ordre institutionnel, mais bien plus encore d'ordre religieux, voire magique.

Cette société contraste nettement et à bien des égards avec la société grecque des régions bordières, même si dès le IV° siècle il est possible de déterminer en Asie Mineure sud-occidentale, une zone de contacts assez importante. En effet, le clergé des cités grecques a en général, un rôle tout à fait conforme à celui qui est le sien dans les cités de la Grèce proprement dite: prêtres-magistrats agissant au nom et sous l'autorité de la cité[180].

Bien entendu il convient de ne pas trop schématiser le tableau: dans les grands sanctuaires au moins, qu'il s'agisse des sanctuaires «grecs» ou «indigènes» apparaît toute une hiérarchie de prêtres subalternes[181] ou de servants du culte[182] dont la pauvreté des textes ne permet pas de déterminer le plus souvent la place socio-économique.

Les conséquences de la conquête macédonienne sont profondes et multiples, même si, faute de documents explicites et surtout assez nombreux, on ne peut toujours saisir le volume et surtout la rapidité de l'évolution. Nous en retiendrons essentiellement deux ici: tout d'abord l'hellénisation, au moins amorcée, liée en partie à la formation de cités grecques. Dans ce cas il peut y avoir conflit entre la conception civique du sanctuaire et une conception théocratique défendue par le clergé en place[183]. L'époque hellénistique voit aussi s'amplifier un phénomène amorcé au IV° siècle, l'accentuation des clivages sociaux et l'affirmation d'une bourgeoisie entreprenante, qui accapare aussi bien les charges religieuses que civiques.

Sauf d'un point de vue purement négatif (amputations territoriales, qui la plupart du temps ne semblent pas être le fait des principales dynasties) les grands États-temples anatoliens ne sont que peu touchés par la présence séleucide ou attalide[184]. La mutation leur est en quelque sorte imposée par les réorganisations territoriales et les fréquents changements de personnel sacerdotal auxquels procèdent Pompée et ses successeurs. Cela permet d'une part de desserrer le lien religieux, voire «magique», qui unissait le grand-prêtre et les populations des sanctuaires. La transformation en cités des agglomérations situées au contact des sanctuaires, commencée par Pompée mais surtout effective à partir de l'époque impériale, est ainsi rendue possible. Ainsi une large part de l'hellénisation de l'Asie Mineure est due non aux Macédoniens, mais à leur vainqueur et successeur: Rome.

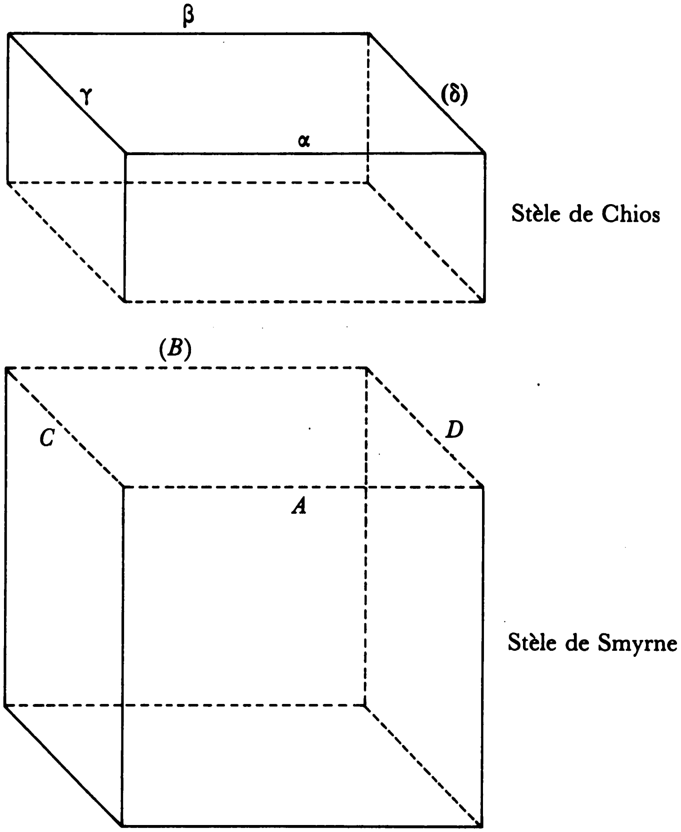
Donc, à l'époque impériale, il n'existe plus tellement de différences entre les diverses régions de l'Anatolie. Par un processus sans doute irréversible, la «bourgeoisie» hellénistique a tendu à se restreindre de plus en plus, pour ne plus être sous l'Empire qu'une classe d'aristocrates d'autant plus riches qu'ils étaient peu nombreux. Nous sommes donc revenus, comme aux origines, à une société hiérarchisée et bureaucratique où les charges sacerdotales, preuves de la fidélité à l'Empereur, à la cité et à ses dieux, restent héréditairement dans les mêmes familles[185]. Le domaine de la religion est naturellement celui pour lequel on se montre le plus attaché à la tradition, au moins dans ses aspects formels; c'est pourquoi sans doute il ne faut pas donner au qualificatif de *hieros* que conservent des gens qui sont à ce moment des citoyens de plein exercice, parmi les plus riches et les plus influents de leur cité, une quelconque valeur juridique[186].

Cependant cette vision unitaire de l'Asie Mineure à l'époque impériale force sans doute beaucoup les choses, en effet, l'opposition n'est plus une opposition entre «grecs» et «non-grecs», mais plutôt entre ville et campagne. Il semble bien, à travers les maigres indices que nous pouvons saisir, que les campagnes sont restées assez largement à l'écart de cette évolution et ont conservé une structure sociale assez proche de la structure archaïque[187]. Ce n'est sans doute pas un hasard si des textes épigraphiques tardifs[188] mentionnent des hiérodules dans des régions assez reculées d'ailleurs, à une époque où nous n'en avons plus trace dans les grands sanctuaires «indigènes». Il s'agit dans les deux cas, de sanctuaires campagnards où les cultes semblent avoir fort peu évolué plusieurs siècles après la conquête macédonienne.

APPENDICE II

LA VENTE DE SACERDOCES D'ÉRYTHRÉES

(ENGELMANN—MERKELBACH N° 201)



D'après W. G. Forrest, *BCH* 1959, p. 513.

La première question que l'on doit logiquement poser est celle de l'unicité de la stèle, les deux fragments font-ils partie d'un même ensemble[1]? L'un d'eux ayant disparu, il ne sera sans doute jamais possible d'avoir de certitude. Retenons cependant que si le raccord est possible, il ne peut se faire que de la manière proposée par W. G. Forrest: fragment de Chios au sommet de la stèle, les faces étant dans l'ordre: α A, β (B) γ C, (δ) D[2].

Essayons de dégager ce qui est sûr concernant l'ordre des faces:

— α est antérieur à C[3]; de plus, cette face semble, par son écriture, la plus anciennement gravée du fragment de Chios.

— β avant γ[4].

— C avant D[5].

Puis ce qui appelle une discussion:

— C et D avant A[6]?

W. G. Forrest avait lui-même relevé un autre argument contre l'unicité sans le retenir. Les faces inscrites et non inscrites des deux blocs ne correspondent pas: en effet, la face δ de la numérotation qu'il propose n'est pas inscrite et mesure environ 11 cm, ce qui laisserait au sommet de cette hypothétique face, un blanc beaucoup plus important que pour les autres. La face B du fragment de Smyrne n'est pas, elle non plus gravée et l'auteur ne peut expliquer cela que par la mauvaise conservation de la pierre. Il est impossible de l'affirmer — ou de l'infirmer — en l'absence du document lui-même.

La date de ce ou de ces textes n'est pas plus sûre: Forrest, concluant à l'appartenance des deux fragments à la même stèle, donnait une date postérieure mais proche de 270. Que devient cette date s'il s'agit ici de deux stèles différentes? Un premier élément de référence, la mention du culte du roi Alexandre[7] qui nous invite à ne pas descendre trop bas après 300 pour la seconde. D'autre part, et c'est là ce qui généralement sert de départ à la datation, deux des dix huit hiéropes mentionnés ici nous sont connus par une autre inscription que l'on peut dater avec quelque certitude[8]. La démonstration de Forrest est probante en cas d'unicité, en revanche, s'il s'agit bien de deux stèles, rien ne peut permettre de préciser la date du fragment de Chios, antérieur de toute façon dans ce cas à celui de Smyrne. Les critères paléographiques allégués par Forrest ne peuvent, seuls, conduire à des certitudes[9].

L'examen du contenu de ce texte appelle quelque remarques préliminaires: tout d'abord, nous constatons qu'y sont mentionnées trois opérations distinctes, la πρᾶσις, que nous désignerons commodément par le terme «vente», l'ἐπίπρασις, ou «revente», et enfin, la διασύστασις ou «cession familiale».

Ce sont essentiellement les deux premières opérations qui font problème. Il y a tout de même quelques certitudes: les deux opérations sont bien distinctes[10], dans le texte tel que nous l'avons établi la *prasis* précède toujours l'*epiprasis*, et le prix de la seconde est toujours inférieur à celui de la première. Il peut y avoir plusieurs *epipraseis* pour un même sacerdoce[11] alors que nous ne rencontrons jamais qu'une seule *prasis* pour chacun d'entre eux.

C'est donc là peu de chose et l'on comprendra aisément que les nombreux éditeurs et commentateurs de ces textes aient émis des hypothèses très divergentes sur le sens qu'il convient de donner à ces termes[12].

En commentant la première édition vraiment scientifique qu'il venait de donner du texte, O. Rayet[13] proposait de voir dans l'*epiprasis* la possibilité de cession d'un sacerdoce par son titulaire, à la discrétion et au bénéfice de ce dernier. Cette hypothèse est reprise par H. Gaebler[14] selon lequel la *prasis* est la vente par la cité d'un sacerdoce à un particulier, l'*epiprasis* la vente par un particulier du sacerdoce qu'il détient «à l'avance», ce qui, selon lui, expliquerait la plus grande fréquence des *epipraseis*[15]. Cela implique que les sacerdoces étaient vendus seulement à temps.

Pour H. Herbrecht[16], l'*epiprasis* serait une sorte de traitement de faveur pour qui n'aurait acquis aucun sacerdoce jusque là. Cette thèse ne résiste pas à l'analyse. B. Lehmann[17] propose de voir dans la *prasis* la première vente après une réforme des sacerdoces, dans les *epipraseis* les ventes suivantes. Il s'agit là encore seulement d'une vente à temps[18]. E. Bruchmann[19] pense que l'*epiprasis* serait l'acquisition de l'espérance du sacerdoce à la mort du titulaire. Mais on ne peut acquérir l'espérance de se succéder à soi-même. Selon E. Heller[20] l'*epiprasis* avait lieu quand était remis en vente le sacerdoce après la mort du titulaire; on peut faire les même objections qu'à Bruchmann. E. F. Bischoff[21] propose le droit de suppléer un titulaire absent, avec la même difficulté (cf. note 15).

Deux séries d'hypothèses présentent plus de complexité et d'ampleur et méritent une analyse plus attentive. Celles de M. Segre et celles de F. Sokolowski.

M. Segre[22] donne une analyse en six points, certains peuvent être acceptés tels quels, d'autres méritent d'être discutés; ce sera pour nous l'occasion de poser certains principes:

— le point de départ est la l. a 74, que M. Segre interprète ainsi: l'*epiprasis* a lieu grand il existe un titulaire, la *prasis* quand il n'existe pas[23]. De cette définition l'auteur déduit que, puisque les magistrats compétents[24] ignorent s'il s'agit d'une «vente» ou d'une «revente» c'est que le mécanisme des deux opérations est le même, et qu'il s'agit donc d'une vente par et au bénéfice de l'État. Je suis assez enclin à me rallier à cette position[25], mais il me semble que cette phrase-clef mérite une plus longue attention: «s'il est prêtre qu'il rachète la prêtrise, s'il ne l'est pas qu'il l'achète». Cette phrase d'apparence simple entraîne un certain nombre de difficultés. Si l'on écarte d'emblée l'interprétation de H. Herbrecht[26] il reste plusieurs possibilités, la plus simple, me semble-t-il, étant: «si le sacerdoce existe et que Bacchylos en est le titulaire...»[27].

— la cession par *diasustasis* peut intervenir aussi bien quand le sacerdoce a été acheté en *prasis* ou on *epiprasis*. Cela signifie d'après M. Segre, que ces deux formes d'appropriation ont pour conséquence la pleine propriété du sacerdoce. Si l'on peut accepter d'emblée le premier point[28], il n'en va pas de même pour le second. En effet, la démonstration de M. Segre repose sur le fait que, contrairement aux opérations de «vente» et de «revente» la *diasustasis* était selon lui[29] une opération réalisée sans intervention de l'État, le prix indiqué étant celui, non de l'opération en cours, mais de l'achat précédent qui est également rappelé. Cette interprétation ne semble pas devoir être retenue pour plusieurs raisons: tout d'abord la comparaison avec les formules de vente montre que le prix d'une opération peut venir à la fin de la phrase après une série de renseignements complémentaires; d'autre part, si l'on définit le document considéré comme la liste des recettes de l'État par le moyen de l'*eponion*, il serait anormal d'y voir mentionnées des opérations non soumises à l'*eponion* comme semble l'être parfois la *diasustasis*[30]. C'est donc sans doute que le texte s'intéresse aussi et surtout, au prix des mutations qui doit revenir à l'État; le troisième argument n'est pas moins fort: la face α nous donne le prix de l'*epiprasis* sur la prêtrise d'Aphrodite ἐν Δαφναίωι: [X]XX c'est à dire 3 000 dr.) qui est ensuite l'objet d'une *diasustasis* et le prix indiqué est alors de 2 400 dr.; il ne peut s'agir du prix de l'*epiprasis* (mais Segre ne connaissait évidemment pas cette partie du document).

— dans les cas de *diasustaseis* consécutives à une *epiprasis*, on indique le nom de celui «sous lequel» l'achat a été fait (après ἐπί), pas en cas de *prasis*. Le nom du premier acheteur a donc son importance, sinon il ne serait pas enregistré. Ce serait la preuve que l'acheteur initial conserve quelques droit et qu'il est en vie. Ce point peut être retenu en entier, à l'exception peut-être de la dernière phrase, on peut se demander si le premier sacerdoce n'équivalait pas à une sorte d'éponymie, associée à d'autres privilèges, qui durait même après la mort du prêtre.

— le prix de vente en *epiprasis* est inférieur à celui de la *prasis*[31]. M. Segre pense qu'il peut exister plusieurs *praseis* et dans le temps intermédiaire n'importe qui peut proposer une surenchère pour obtenir ce sacerdoce en *epiprasis*.

— deux cas particuliers, fournissent la matière des points 5 et 6; l'auteur estimant qu'ils apportent des arguments en faveur de ses théories[32].

Telle quelle, la théorie de M. Segre laissait cependant quelques obscurités, F. Sokolowski, pour publier à nouveau le texte reprenait d'abord partiellement les idées de Segre[33], puis émettait une théorie originale[34] qu'il convient maintenant d'analyser.

F. Sokolowski critique en premier lieu l'idée développée par M. Segre d'une possible vente aux enchères, idée reprise pour l'Égypte par M. Talamanca[35] qui lui semble incompatible avec l'inaliénabilité des biens acquis, il vaudrait d'ailleurs mieux dire des biens en relation avec le sacré. Selon l'auteur, la «revente» est en fait une «prise de participation» dans un sacerdoce, ἐπί ayant ici, non le sens de «surenchérir» mais indiquant une vente à «tant pour cent», il appuie ses dires sur la ligne a74 du texte, citée *supra*[36]. Il donne d'autres exemples de collégialité dans l'achat de sacerdoces[37]. La *diasustasis* est pour l'auteur une admission du fils à la collégialité, avec droit de succession mais il doit reconnaître qu'il y a des cas de succession testamentaire[38].

La prêtrise des Corybantes montre que le partage des charges — et des rémunérations — était possible mais il faut noter que précisément ici les limites des attributions de chacun sont nettement définies[39], ce qui n'est pas le cas ailleurs dans le texte.

Une fois posé le problème, il me semble qu'il doit y avoir deux approches pour tenter de le résoudre, tout d'abord s'efforcer de comprendre le contexte, et d'une certaine façon l'«atmosphère» dans lesquels ces sacerdoces étaient vendus et d'autre part tenter une analyse philologique serrée du terme faisant le plus difficulté: *epiprasis*[40].

La cité d'Érythrées, comme toutes ses semblables, a connu de façon chronique des ennuis de trésorerie. Ce n'est là que la répétition d'un lieu commun[41]. Il s'agissait donc pour elle de se procurer de l'argent coûte que coûte. L'un des expédients commodes était la multiplication et la vente des sacerdoces[42], même si les conséquences à moyen et à long terme pouvaient être néfastes pour l'économie de la cité[43]. Cette multiplication des fonctions sacerdotales était encouragée pour tout un groupe social qui trouvait là matière à la fois à investissements et à un accroissement de prestige[44]. Ce tableau n'est nullement une vue de l'esprit: à l'époque d'Auguste puis de Claude, Éphèse a connu une situation très étroitement analogue que nous décrit de façon explicite le rescrit de P. Fabius Persicus[45]; le proconsul — et peut-être P. Vedius Pollion avant lui — ont été choqués par cette pratique qui consistait, sous les prétextes les plus fallacieux, à créer de nouveaux sacerdoces puis à les vendre quasi à l'ancan (ὡσπὲρ ἐν ἀπαρτείᾳ) au plus offrant.

Dans ce contexte, l'intérêt de la cité est que cet achat se renouvelle selon une périodicité à définir, et donc qu'il ne s'agisse pas d'un sacerdoce διὰ βίου et encore moins héréditaire. L'irrégularité des listes semble écarter l'hypothèse de sacerdoces annuels et permettrait peut-être même d'avancer l'idée que la durée de chaque sacerdoce était fixée *ad hoc*: le sacerdoce le plus onéreux paraissant être celui qui est acheté pour la plus courte durée (un an?)[46]. Remarquons que ceci serait parfaitement logique dans l'optique «mercantiliste» définie plus haut.

Deuxième série de remarques portant sur le terme ἐπίπρασις lui-même; F. Sokolowski, qui a fourni, me semble-t-il, jusqu'à maintenant la solution la plus cohérente au problème, donne à ce terme le sens suivant: association pour l'achat d'un sacerdoce, ou achat d'une part des revenus d'un sacerdoce[47]. Pour arriver à ce sens, il fait appel en particulier à la documentation papyrologique[48]. Or, si pour l'épigraphie le terme *epiprasis* ou plutôt le verbe ἐπιπιπράσκειν, le plus souvent employé sous la forme ἐπεπράθησαν, est un *hapax*, on ne le rencontre que deux fois dans des papyrus[49] sous une forme verbale, avec développement ἐπεπράθησαν:

— dans un procès-verbal d'audience d'une affaire soumise à arbitrage privé[50],

— dans un exercice de mathématique[51].

Dans les deux cas, on peut admettre le sens général de «revente». Cela ne suffirait pas à rendre compte de toutes les difficultés du texte. A défaut de parallèles sur le terme même, F. Sokolowski est amené à rechercher des situations identiques[52] mais il faut immédiatement remarquer que jamais dans ces cas n'est employé de verbe ou de substantif contenant le préfixe *epi*, mais beaucoup plus naturellement *syn*[53]. En revanche on connaît à Panamara et à Lagina[54] des cas où l'aspirant à la prêtrise annonce son intention d'assumer, à une date fixée par avance, telle ou telle charge sacerdotale. Dans les deux cas on appelle cette annonce de candidature ἐπαγγελία (*epangelia*). Il est très intéressant de retrouver ici le même préfixe *epi*. Certes, le contexte dans lequel le postulant «accepte» à l'avance le sacerdoce est bien différent[55]. Mais cette distinction fondamentale étant affirmée, il me semble que le processus est sensiblement identique.

Si l'on admet ce raisonnement, il faut également admettre que sous le même vocable *epiprasis* sont confondues deux réalités différentes:

— la vente d'un sacerdoce qui n'est pas la première après la création, et donc tout simplement, la «revente».

— la vente d'un sacerdoce qui n'est pas encore arrivé à son terme, à un second postulant ou au prêtre déjà en fonction[56].

A la limite même, la vente pour un second terme en même temps que le premier paraît possible, à la même personne ou à deux personnes différentes[57].

On ne peut pas considérer ces deux définitions comme introduisant une ambiguïté puisque si l'on retient seulement le résultat, il est rigoureusement identique dans les deux cas distingués.

Certes, il ne faut pas dissimuler que cette solution ne supprime pas toutes les difficultés du texte: en particulier, il reste à expliquer pourquoi dans les *diasustaseis*, si celles-ci viennent après une *epiprasis* on rappelle le nom du premier acheteur, après ἐπί[58]. Ce rappel n'est sans doute pas gratuit, et c'est me semble-t-il le principal argument en faveur de l'hypothèse de F. Sokolowski. Notons cependant qu'on peut concevoir, dans le système tel que nous avons proposé de l'expliquer, que le premier titulaire jouissait de privilèges particuliers, de son vivant, de revenus au départ plus importants[59] au moment de la création, de l'«inauguration» d'un culte, en particulier obligation de sacrifice des magistrats et des divers corps constitués[60] pour rendre l'achat plus attractif, peut-être même une redevance continuait à lui être versée alors qu'il aurait accédé à une sorte d'honorariat[61]. Enfin, même après sa mort, il est possible qu'on ait conservé le souvenir du premier titulaire comme celui d'un éponyme, d'un fondateur. *Epi* signifierait donc ici «à la suite de», son sens le plus normal, et non «associé à tant pour cent» comme le pense F. Sokolowski.

La troisième opération ou *diasustasis* pose moins de problèmes. O. Rayet[62] a bien montré qu'il s'agissait de la cession d'un sacerdoce à un membre de sa propre famille. Il semble que cette cession se faisait du vivant du donateur[63]. Le seul point de discussion porte sur le bénéficiaire du prix de transmission; s'il existe[64] ce ne peut être que l'État. Dans ce cas, quel est l'avantage de cette opération? Le titulaire d'un sacerdoce dispose d'une sorte de droit de préemption pour ses héritiers sur le sacerdoce, acquis à un prix qui s'apparente semble-t-il à celui d'une *epiprasis*.

Un cas isolé où le verbe utilisé est ἀπέδοτο; il n'y a pas de lien de parenté apparent entre les protagonistes[65] et pas d'*eponion*.

En règle générale, le prix de la transaction est accompagné d'un ἐπώνιον[66] proportionnel à son montant selon la progression suivante:

— pour un montant de[67]

10 dr.	l'*eponion* est de 1 dr.	soit 10%
11 (?) et au moins 50 à 99	2	2 à 4%
100 à 199	5	2,5 à 5%
200 à 999	10	1 à 5%
1 000 à 1 999	20	1 à 2%
2 000 à 4 610 (+)	40	moins de 1 à 2%

Cet *eponion* est une taxe sur les mutations de sacerdoces. Rien dans le texte ne permet de dire si les fonds allaient à une caisse unique des fonds sacrés de la cité ou à deux caisses distinctes.

Face α (G. Forrest, *BCH*, 1959, p. 513 sqq.; E.-M., a)

Opération	*Hiérope*	*Divinité*	*Nom Acheteur*	*Garant*	*Celui qui cède*	*prix*	*eponion*
prasis	Herakleites	Arès	Iatrokles f. Polykritos	Thrasyboulos Basileides		1070	20[1]
id.	id.	Héros	Kallistratos f. Aristomachos	-		440	10
id.	Metron (mois d'Apatourios)	Artémis Aithopias	Apollodoros f. Archestratos (par la naissance?) d' Aristokles	Apollodoros		2000 (+ ?)	40[1]
id.	id.	+[3] Athéna Nikè	Aristonous (f. Aristes)[2]	+ Lysandros f. Moschos		300	10
epiprasis	Metron	Aphrodite ἐν Δαφναίωι	Iatrokles f. Herakleotes	.....		3000	40
id.	id.	?	P...	Aristokles f. Adeimantos		140	5
id.	id.	?	...ippos f. Archidemos	....		...	...

1. L. a 3, ΔΔΔ E.-M. par erreur; l. a 7, E.-M. ΔΔΔ par erreur.
2. E.-M., l. a 9, commentaire.
3. Le signe + indique les noms ou sacerdoces qui sont présents à plusieurs reprises dans les tableaux.

Face β (L. Robert, *BCH*, 1933, p. 467-81; E.-M., b)

Opération	*Hiérope*	*Divinité*	*Nom Acheteur*	*Garant*	*Celui qui cède*	*prix*	*eponion*
e	Metrodoros f. Apollodoros	Zeus Philios	Eupolemos f. Demetrios	-[4]		1 300	20
id.	id.	+ Agathè Tychè	Anaxagoras f. Nympholochos	-		200?	10
id.	id.	+ Déméter Chloé	Lampyris f. Hippolochos	-		101	5

Opération	*Hiérope*	*Divinité*	*Nom Acheteur*	*Garant*	*Celui qui cède*	*prix*	*eponion*
id.	id.	+ Zeus Eleuthérios	Apollodoros f...	-		300	10
id.	id.	Zeus Olympios	... f. Poseidonios	-		...	.
id.	id.	Zeus Apotropaios et Athéna Apotropaia	....	-		181	5
id.	id.	... et Zeus Hypatos		-		...	..
id.	id.	...		-		...	10[5]
id.	id.	...		-		...	5

4. Absence de garant.
5. Selon E.-M. cet *eponion* est celui de Zeus Hypatos, etc...

Face γ (*ibid.*; E.-M., c)

Opération	*Hiérope*	*Divinité*	*Nom Acheteur*	*Garant*	*Celui qui cède*	*prix*	*eponion*
p[6]	?	?	+ Philiskos f. de Pythikon	+ Zoïlos f. Sosibios		820	10
e	id.	id.	id.	id.		710	10
«cession»[7]	Theupeithes f. Theupeithes	+ Déméter Chloé	Aristokles f. Polychares	Hegesiboulos f. Ottalos	Bertes f. Epigonos	60-	
e	Hegesiboulos		Bertes		à la suite d'Anchimenes f. Hippolochos		
diasustasis	Myscheus 11 Leukatheon	Apollon ἐγ Κ[..] ελλείοις	Herakleotes f. Iatrokles		Iatrokles f. Herakleotes	(+)100 (.H..)	-
e			Iatrokles f. Herakleotes		à la suite de Iatrokles		
	Hiérope..						

6. Il est probable que cette rubrique précédait l'*epiprasis* qui suit, l. c 3.
7. Le sens de cette opération isolée n'est pas clair.

Face A (F. Sokolowski, *Lois sacrées d'Asie Mineure,* n° 25 face B. L. 63-125; E.-M., a)

Opération	*Hiérope*	*Divinité*	*Nom Acheteur*	*Garant*	*Celui qui cède*	*prix*	*eponion*
p[8]	?	+ Achille Thétis, Néréides	... aios f. Alkimachos	+ Polypeithes f. Phannothemis.		...	...
e	id.	?	+ Aristes f. Aristes	+ Theupompos f. Demonax		...	1
id.	id.	Gé	+ Polypeithes f. Phannothemis	Anaxipolis f. Dionysios		10	1
id.	id.	Aphrodite Pandemos	+[9] Aristes f. Aristes	+ Lysandros f. Moschos		200	10
id.	id.	+ Hestia Temenia	Hierogenes f. Hieron	Demetrios f. Aristarchos		105	5
id.	id.	(Pluton)[10] Epimachos	Xenophilos...	Philistes f. Hermonax		200	10
e[11]	hiérope Epigonos	+ Déméter ἐγ Κολωναῖς	Trephon f. Simos	Zenis f. Philiskos		1 300	20
id.	id.	+ Hestia Boulaia	Demetrios f. Apellias	Apollonios f. Zopyros		830	10
id.	id.	Ablabiai	+ Philiskos f. Pythikôn	Zenodotos f. Myton		400	10
id.	id.	+ Zeus Apotropaios Athéna Apotropaia	+ Aristes f. Aristes	+ Theopompos f. Demonax		52	2
id.	id.	+ Déméter-Déméter Coré	Hekatonymos Chrysippos	+ Hekatas f. f. Gnotos		190	5
id.	id.	Dionysos	Theuxenos f. Thrasymachos	Prytanis f. Eirenas		80	2

Opération	*Hiérope*	*Divinité*	*Nom Acheteur*	*Garant*	*Celui qui cède*	*prix*	*eponion*
id.	id.	+ Aphrodite Pythochrestos	Herakleotes f. Heroson	-[14]		300	10
id.	id.	+ Achille, Thétis, Néréides	Ktesicrates f. Epigenes	Athenaios f. Zopyrion		80	2
id.	id.	Apollon ἐγ Κοίλοις	Pythermos f. Aristarchos	Herodotos f. Eupathydes		810	10
id.	id.	Poseidon Phytalimios	Epigonos f. Astycrates	Kratidemos f. Parmenitas		136	5
id.	id.	Korè Salvatrice	Chares f. Charetes	-		302	10
id.	id.	Grande Mère	+ Molion f. Dionysios	+ Phanopolis f. Menekleios		480	10
e	Autokles	Héraklès	Theophron f. Demetrios	Hermesios Hermesianax		1 921	-
id.	id.	+ Agathè Tychè	Elpenor f. Apollonios	Patreus f. Apollonios		100	-
id.	id.	+ Déméter et Coré Pythochrestos	Hekatonymos Chrysippos	f. Gnotos		210	
e	Theudoros f. Metron	+ Hermes Agoraios	+ Molion f. Dionysios	Aratos f. Metrodoros		4 610	40
p	Apatourios mois de Lénaion	Corybantes Euphronisioi & Thaleioi (femmes)	Antipatros Agasikles	Herodotos Archeon		601	10
id.	id.	(hommes)	Aristokles Adeimantos	Sosimos f. Aristokles		180	5
e	Apatourios mois de Lenaion	Apollon Enagogios	+ Simos f. Apollonios	+ Bakchylos f. Metrodoros		230	10

Opération	*Hiérope*	*Divinité*	*Nom Acheteur*	*Garant*	*Celui qui cède*	*prix*	*eponion*
id.	id.	+ Hermes Agoraios	+ Molion f. Dionysios	+ Phanopolis f. Menekleos		4 600	40
id.	id.	Apollon ἐν Σαβηρίδαις	Phanagoras f. Apollodotos	Apollodotos f. Phanagoras		150	5
id.	id.	Corybantes Thaleioi (hommes)	+ Meniochos f. Heniochos	Metrodoros f. Metrodoros		171	5
e ou *p*[12]	id.	+ Zeus Eleu-therios	+ Bakchylos f. Metrodoros	+ Simos f. Apollonios		1 000 +[13]	20
p	Zenodotos (Lenaion)	Zeus Basileus	Medon f. Medon	Hierogenes f. Herodotos		230	10
id.	id.	Roi Alexandre	Theophanes f. Herodotos	...		1 000 +	20 (+ ?)

---

8. *Infra* p. 365 n. 6.
9. L. a 25, E.-M. restituent [Ἀριστόνου]ς.
10. La restitution n'est pas assurée. Cf. E.-M., p. 302.
11. *Infra* p. 365 n. 6.
12. *Supra* p. 104.
13. En fonction de l'*eponion* (20 dr.).

Face C (F. Sokolowski, *LSAM*, n° 25, face A, ll. 1-49, E.-M., c)

Opération	*Hiérope*	*Divinité*	*Nom Acheteur*	*Garant*	*Celui qui cède*	*prix*	*eponion*
p[14]	Hegesagoras	Dionysos[15] Pythochrestos	Hermesileos f. Mentor	+ Demetrios f. Apellias		100 (+ ..)	...
id.	id.	+ Aphrodite Pythochres-tos	Aristomenes f. Metrodoros	+ Bakchylos f. Metrodoros		130	5
id.	id.	+ Dioscures	Heniochos f. Heniochos	Metras f. Metras		500	10
p	id.	+ Hestia Temenia	Antipatros f. Apollodoros	Prexas f. Euboulos		...	10

Opération	*Hiérope*	*Divinité*	*Nom Acheteur*	*Garant*	*Celui qui cède*	*prix*	*eponion*
p([16]?)		id.[16]	Herakleos f. Antipater	Epikouros f. Stephanos		...	5
d	Phanotimos mois de...	Apollon Kaukaseos Artémis Kaukasidos Apollon Lykeios	Hekatonymos f. Damasistratos	Epigenes f. Kallistratos	Damasistratos f. Hekatonymos	270	10
(*e*)	sous Pythokrites	Apollon Délien et le fleuve Aléon	Damasistratos f. Hekatonymos		à la suite de D... f. de Bacchon		
e	Hermokleites	Zeus Phemios Athéna Phémia	+ Polypeithes f. Phannothemis	Kristos f. Theukritos		140	5
id.	Lenaion	+ Athéna Niké	Demetrios f. Aristarchos	Telemachos f. Athenogenes		120	5
e	collège d' *exetastai* présidés par Hypsikles f.	+ Athéna Phémia	+ Pythokles Akesteus	+ Hieroïtas f. Hierogenes		70	2
id.	Theudotos	Enyo Enyalios	+ Pythokles Akesteus	+ Hieroïtas f. Hierogenes		70	2
d	+ Phanotimos Anthesterion	+ Aphrodite τῆς ἐ[ν Δαφν]αίωι	Aristeides f. Iatrokles	+ Iatrokles Herakleotes	+ Iatrokles f. Herakleotes	2 040	40
(*e*)	id.	id.	+ Iatrokles Herakleotes		à la suite de Kephision f. de.		
id.	Hermostratos mois de Posideon	+ Déméter ἐγ χολωναῖς	+ Metrodoros f. Diophantos	...		600	10

---

14. *Infra* p. 365 n. 6.

15. Plus vraisemblablement que Déméter et Koré (E.-M.); cf. l'ordre de la face A.

16. S'agit-il de la *prasis* et de l'*epiprasis* du même sacerdoce ou de deux sacerdoces différents? (*Infra* p. 369 n. 57).

Face D (F. Sokolowski, *LSAM* n° 25, face C, l. 145-193; E.-M., d)

Opération	*Hiérope*	*Divinité*	*Nom Acheteur*	*Garant*	*Celui qui cède*	*prix*	*eponion*
...	...	...	...	Diophantos f. Ktesicrates		...	...
		+ Zeus Apotropaios Athéna Apotropaia	Kallias f. de Kallias le plus jeune	+ Metrodoros Diophantos		150	
e	Herakleotos Lenaion	+ Dioscures	(24) Astynous f. Euthynos et sa tutrice Nosso fille de Simos et le *kurios* de Nosso, Theophron f. Demetrios	Theophron f. Demetrios		H [H] 200 +	10
p et *e*	Pytheas	+ Héra Teleia	+ Dionysodoros f. Aristomenes	+ Dionysios f. Aristomenes		500 +	10
id.	id.	+ Theoi προχύκλιοι	Menekles f. Phanopolis	+ Kallias f. Kallias		400	10
e	id.	+ Héra Teleia	Phylarchos f. Autonomos	+ Kallion f. Phylarchos		251	10
id.	id.	+ Theoi προχύκλιοι	+ Metrodoros f. Diophantos	+ Kallias f. Kallias		105	5
id.	id.	Artémis Phosphoros	Zopas f. Zopas	+ Kallion f. Phylarchos		50 +	2
id.	id.	Eirènè	+ Dionysios f. Aristomenes	+ Dionysodoros f. Aristomenes		500	10
id.	id.	Hermes Porte Harmata	Phylarchos f. Kallion	+ Kallion f. Phylarchos		270	5

Opération	*Hiérope*	*Divinité*	*Nom Acheteur*	*Garant*	*Celui qui cède*	*prix*	*eponion*
id.	id.	+ Dionysos Pythochrestos.	Hegemon f. Metrophanes	Parmeniscos f. Pythes		105	5
id.	id.	Dionysos Baccheios	Agasicles f. Zopyros	Aristocles Adeimantos		100	5
d[17]		Aphrodite Pythochrestos	Apollonios f. Aristomenes	Apollonies f. Dionysodoros p. f. Aristomenes	Aristagore f. Dionysodoros avec son fils Dionysodoros f. d'Aristomenes héritière d'Aristomenes f. Metrodoros	130	5
(*p*)	(Hegesagoras)		+ Aristomenes f. Metrodoros				

[17] Contrairement à ce que semble indiquer la ponctation de la l. d42, κατὰ διαθήκην d'applique à la succession d'Aristomenes fils de Metrodoros: ce dernier avait acheté (d 43 sq., cf. c 25 sqq.) le sacerdoce d'Aphrodite Pythochrestos, qu'il a légué à sa femme Aristagore fille de Dionysodoros (cf. le *stemma* E.-M. p. 323) et à son fils Dionysodoros. Cette dernière «cède» le sacerdoce à Apollonios fils d'Aristomenes (vraisemblablement un frère *aîné* d'Aristomenes fils de Dionysodoros) le prix, 130 dr. et 5 dr. d'*eponion*, est identique mais le garant différent (cf. *supra* p. 104).

APPENDICE III

MENTIONS DES PERSONNES CONSACRÉES

N'ont été retenus ici que les documents qui fournissaient une mention suffisamment explicite d'*hieroi*, hiérodules, etc... Je n'ai donc pas fait figurer, sauf exception, les actes d'affranchissement qui ne donnent pas de qualificatif pour l'ancien esclave.

Notes conernant le tableau

1. La date qui est inscrite dans cette colonne est celle où est présumé se passer le récit (ou le contrat, etc. ...) elle n'est mentionnée que si la date de rédaction indiquée dans la colonne précédente est différente.

2. Sur les esclaves locriennes d'Athéna Ilias, cf. en dernier lieu P. Vidal-Naquet «Les esclaves immortelles d'Athéna Ilias» *Hommages à Cl. Préaux* (1975) p. 496 sqq. Il est bien difficile de préciser ce qui, dans les récits très fragmentaires et contradictoires qui nous sont parvenus, relève du mythe et de la réalité. P. Vidal-Naquet, dégage avec beaucoup d'acribie deux traditions non conciliables (peut-être parce qu'elles font état de situations successives?) l'une selon laquelle la consécration dure toujours, les esclaves dites «immortelles» étant renouvelées à leur mort, l'autre prévoyant un renouvellement annuel. Sans pouvoir préciser la date (en tout cas avant l'époque hellénistique) ou les circonstances, il semble que les Locriens aient dû envoyer à Ilion des jeunes filles qui devenaient les esclaves sacrées d'Athéna Ilias et assumaient les tâches subalternes du sanctuaire (cf. Plutarque, *De sera num. vind.* 12, 557 d).

3. La provenance indiquée par l'éditeur, A. Fontrier, *MDAI(A)*, 1885, p. 278, est Aydin, c'est à dire Tralles. W. M. Ramsay, *CB* I, p. 190 n° 73 propose, sans argument décisif, de l'attribuer à Héraklée de la Salbaké.

4. L. Robert, *OMS* II, 889 sq., rétablit le sens de la ligne 6 de l'inscription LW 858 (et non 868 comme il est indiqué dans le texte): καὶ Ἑρμᾷ ἱερῷ τῷ πρὸς τοῖς δημο[σίοις.. et suggère de restituer γράμμασι(?). Ne pourrait-on penser qu'Hermas portait simplement le titre de ὁ πρὸς τοῖς δημοσίοις et qu'il avait la responsabilité de ces derniers, cf. à Lagina les rapports des eunuques et des *demosioi* (*BCH*, 44, 1920, p. 78 sqq. n° 11) ou de même à Labraunda entre les responsables du sanctuaire et eux. (J. Crampa, *op. cit.* n° 60, l. 8-9).

Localisation	Source et référence	Date doc.	Date inst.[1]	Dieu	Dénomination	Fonction	Indications sur le statut (ou l'origine)	
Ilion	Énée, Timée[2]	IV° s. av.		Athéna		entretien sanctuaire	«esclaves sacrées»	
Elée	*BCH* 1880, 380	imp.			*hieroi*		communauté distincte du *demos* (libres)	
Mytilène	*MDAI*(*A*) 1886, p. 270	imp.			*hieroi* (?) et *threptoi*			restitution douteuse, cf. p. n.
Pergame	*LSAM* 13	av. 133 av.		Asklépios	*hieroi paides*	travaillent le domaine sacré(?)	le prêtre est leur *kurios*	
id.	*Perg.* I. 572	Ier s. av.		id.	2 *hieroi*			dans une liste de noms
id.	Aelius Aristide, *DS* I, 30	II° s. ap.		id.	chanteurs			
Éphèse	Vitruve, VII préf. 16	Fin Ier s. av.	2° $^1/_2$ IV° s. av.	Artémis	*Dianae servus*	architecte de l'Artemision		
id.	*Syll.*^{3} 742	85 av.		id.	*hieroi*		cf. *supra* p.	
Éphèse	Dörner, *Erlass*	Ier s. ap.		Artémis	*hieroi*		consacrés enfants par *demosioi*	
id.	*FE* II 27	104 ap.		id.	*hieroi*	id.		
id.	*IBM* III 589a	II° s. ap.		id.	*hieros*	entretien des offrandes	?	

Localisation	Source et référence	Date doc.	Date inst.[1]	Dieu	Dénomination	Fonction	Indications sur le statut (ou l'origine)	
id.	*ibid*. 589b	id.		id.	id.	libations	?	
id.	*ibid*. 578c	id.		id.	id.	id.	?	
id.	*JOEAI* 1956-8	imp.		id.	*hiere*	fonctions importantes dans la cité	citoyenne	
Didymes	*I. Didyma*	fin III°-II° s. av.		Apollon	*hieroi paides*	construction du temple	«esclaves»	
id.	*ibid*.	id.		id.	*paides tou theou*	id.	id.	
id.	*MDAI (I)* 1970	165/4		id.	*tou theou somata*	id.	id.	
Samos	Michel 362	346/5		Héra	*hieros tou theou*	conservation des offrandes	?	
id.	*MDA(A)* 1972	hellénist.		id.	*hieroi paides*	ne peuvent pas louer les boutiques du sanctuaire	«esclaves»	
Smyrne	*Syll.*[3] 996	Ier s. ap.		Apollon	*hierodouloi*		*id.*	
id.	Pleket n° 6	imp. tardive			*hieros Smurnaios*	épimélète d'un tombeau	libre	
id.	LW 1522 a	imp.			*hieros*		affranchi	conserve des liens avec son ancien maître
id.	*CIG* 3152	id.			*hieros*			

Localisation	Source et référence	Date doc.	Date inst.[1]	Dieu	Dénomination	Fonction	Indications sur le statut (ou l'origine)	
id.	*ibid.* 3394	id.			*hieros Smurnaion*		affranchi	
Priène	*I. Priene* 313 243 et 1578				2 *hieroi*		libres	noms au gymnase
Magnésie/M.	*I. Mag.* 310				*hieros*			
id. (Hylai)	Pausanias X, 32,6			Apollon	*andres hieroi*			dendrophorie
Magnésie	*BMC Ionia* 99	Gordien M. Otacilia Severa		id.				id.
Environs de Magnésie	*Syll.*^{3} 22	II° s. ap.	V° s. av.	id.	jardiniers sacrés (*phytourgoi hieroi*)			
Tralles[3]	*MDAI(A)* 1885 p. 278	imp.			*hieros*		citoyen	
Magnésie du Sipyle	*Hellenica* VI p. 9	I° ou II° s. ap.		Sarapis Isis	2 *hieroi*		libres	font partie du collège des thérapeutes
Lydie Kawadcik	KP *II Reise* 196	imp.			*hieroi*	administration du sanctuaire.		
NE Lydie Ayazviran	Herrmann, *Ergb.* 45	imp.		Meter Hipta- Zeus Sabazios	*hierodoulè*			
Hiérocésarée	*Hellenica* VI p. 49	fin II° début III°		(Artémis Persique)	*hieros*	fonctions civiques	citoyen	personnage important

Localisation	Source et référence	Date doc.	Date inst.[1]	Dieu	Dénomination	Fonction	Indications sur le statut (ou l'origine)	
Antioche du Méandre	*MDAI(A)* 1885, 278				id.	athlète	citoyen	
Aphrodisias	*REG* 1906, 242	II° s. ap.		(Aphrodite ourania).	id.		libre	consacre 122000 deniers à Aphrodite
Olymos	LW 333				*hieroi paides*			associés aux demosioi
Labraunda	Crampa 56, 60	IIs. ap.		Zeus	*demosioi* (*tou theou*)	service du sanctuaire		
Cos	Maiuri, *NS* 451				(une?) *hierodoulos*			base votive
Cos (Isthmos)	*LSCG* 171	IIs. av.		Artémis Zeus Hikésios	*eleutheros hieros tas theou*	épimélète du sanctuaire	affranchi	
Amyzon	inédite	hellénist.		Anaïtis	*hiera somata*		«esclaves sacrés»	
Pisidie (Kaynar Kalesi)	*AS* 1960 p. 48 n° 96	imp. (2° s.)		Pluton Koré	*hierodoulè*		consécration *kata euchen*	clauses restrictives
Antioche de Pisidie	Strabon XII, 8, 14	début I° s. ap.	roi Amyntas	Men Askaenos	*hierodouloi*		«esclaves sacrés»	
Oinoanda	Heberdey-Kalinka n° 79			Meter Oreia	*hierodouloi*		consécration	clauses restrictives
Termessos	*TAM* III, 1, 8	IV°-III° s.			*hieroi*	aménagement d'une source		
id.	*ibid.* 567	imp.			*hierodoulè*			

Localisation	Source et référence	Date doc.	Date inst.[1]	Dieu	Dénomination	Fonction	Indications sur le statut (ou l'origine)	
Apollon Larbenos	*MAMA* IV 277b	204/5		Apollon	*hieros*		libre (consacre un fils comme *hieros*	
id.	*ibid.* 282	II°-III° s.		id.	id.			confession
id.	*CB* I n° 38	id.		id.	id.			
id.	*ibid.* n° 55 (*JHS* 1887 n° 20)	id.		id.	id.			
id.	*ibid.* n° 45 (*JHS* 1887 n° 12 p. 381)	id.		id.	*hierè*			confession
id.	*JHS* n° 18 p. 389	id.		id.	*hieros*			
Aizanoi	LW 858 (cf. *OMS* II 889)	I° s. ap.		(Zeus)	id.	préposé aux écritures publiques ?[4]	citoyen?	personnage important de la cité
id.	LW 851	imp.		id.	id.		libre	
NE Phrygie	*Shaepre* p. 275	imp.		id.	id.			
Archelaïs (Cappadoce)	*AS* 1967 p. 193	imp.		Anaïtis Barzochara	*hierodoulè*		consécration	
Comana de Cappadoce	Strabon	Auguste		Ma	*hierodouloi*	cultivent le domaine sacré	«esclaves sacrés»	
Comana Pontique	id. XII, 3, 36	id.		id.	id. et *hierai* (adjectif)	id. et prostitution sacrée	id. et consécration	

Localisation	Source et référence	Date doc.	Date inst.[1]	Dieu	Dénomination	Fonction	Indications sur le statut (ou l'origine)	
Zela	id. XII, 3, 37 XI, 8, 4	id.		dieux perses	*hierodouloi*	cultivent le domaine sacré	«esclaves sacrés»	
Ameria	id. XII, 3, 31	id.		Men Pharnakos	id.	id.	id.	
Albanie	id. XI, 4, 6	id.		Selene	id.	id.	id.	
Arménie	id. XI, 4, 6	id.		Anaïtis	id.	id.	id.	
Astra	*Rough Cilicia* 124	bas- emp.		Zeus Astrenos			consécration de deux esclaves	
id.	*ibid.* 132	id.		id.	*hierodoulos*			offre 200 deniers
Adanda (Lamos)	*Rough Cilicia* 191	imp.		Zeus Megas	*hierodoulè*		mariée à une personne qui n'est pas consacrée	décret honorifique pour elle
Philadelphie (Imsi ören)	*ibid.* 219	id.		Zeus Phanaseos	?	économe du dieu(?)		
Kestros	*AS* 1962 p. 212	id.		Theos Megas	*doulè*			
Cappadoce	*IGLS* I, 1, etc...	I° s. av.			*hierodouloi*	cultivent le domaine sacré et fonctioins cultuelles	consécration	

Localisation	Source et référence	Date doc.	Date inst.[1]	Dieu	Dénomination	Fonction	Indications sur le statut (ou l'origine)	
Chypre	*JHS* XII, 193	imp.		Zeus Olympien	*hierodoulos*			
Sandal	*JHS* X, 1889, p. 225 (Steinleitner n° 15)	id.		Zeus Sabazios	*hierodoulos*			confession
ibid.	ibid. n° 97	id.		id.	id.			consacre à ses frais une statue
Moatra	ibid. n° 135			Artémis	*hierodouloi*			dédicau
Mylasa	*BCH* XII, 1888 p. 37	imp.			*hieroi*			inscription funéraire

TROISIÈME PARTIE

LES DIEUX ET LA TERRE

CHAPITRE V

L'ÉVOLUTION DU DOMAINE SACRÉ A L'ÉPOQUE GRÉCO-ROMAINE

«La terre et le foyer de chaque famille sont consacrés à tous les dieux» (Platon, *Lois* XII, 955e). C'est par cette citation que P. Guiraud[1] commençait le chapitre qu'il consacrait à la terre des dieux.

Les dieux avaient donc, dans une certaine mesure, un droit de propriété éminent sur toute terre, présents dans chaque fontaine, dans chaque bois, dans tout phénomène tant soit peu inexplicable aux yeux du paysan. La religion populaire grecque, fondée en grande partie sur ces superstitions, rejoignait en ce sens les croyances des peuples indigènes de l'Asie Mineure. On le voit par les cultes nés autour des sources thermales[2] qui semblent avoir des origines fort anciennes, par la présence des mêmes bois sacrés liée à la terreur séculaire qu'inspire la forêt aux hommes[3]. Ce que l'on sait par ailleurs des grands sanctuaires indigènes les moins touchés par la civilisation grecque, nous montre l'influence du dieu sur la vie de tous les jours, par l'intermédiaire de signes, d'oracles[4].

Mais cette «familiarité» avec le dieu n'était pas à sens unique et là encore des rapprochements semblent possibles entre la mentalité grecque et celle des habitants de l'Asie Mineure. De la même façon que les Athéniens du V° siècle avant notre ère ne faisaient guère de distinction entre le trésor de la déesse et le trésor public, celle-ci, protectrice de la cité, devant participer par tous les moyens, même financiers, à la défense de la ville; de même à Mylasa et Olymos aux II° et Ier siècles avant notre ère[5], les tribus géraient pour leur propre compte les biens des dieux au même titre et selon les mêmes critères que les leurs propres.

A - Théories antagonistes et testimonia

Nous verrons plus loin que des rapports avec la divinité (par exemple la définition d'un dieu comme «maître» d'un village) ne facilitent pas l'interprétation, d'autant que les documents allégués sont rares et difficiles. Cela explique sans doute que les hypothèses les plus contradictoires aient pu être avancées à propos de la possession des terres par les sanctuaires d'Asie Mineure.

1 - *Historique*

Le premier à avoir développé une théorie cohérente à ce sujet est W. M. Ramsay[6]. Il pensait qu'à l'origine, les sanctuaires possédaient la quasi totalité des terres en Asie Mineure, l'organisation sociale étant fondée sur le village placé sous l'autorité des prêtres et prophètes, interprètes de la volonté divine. La population de ces villages pouvait être libre mais était le plus souvent composée de serfs de la divinité ou *hiérodules* (il base sa démonstration sur ce qui, selon lui, subsiste de cette organisation à l'époque de Strabon)[7].

A l'époque romaine, en effet s'il ne reste que des parcelles de cette ancienne organisation, c'est parce que les Romains ayant interprété la propriété sacrée comme appartenant aux prêtres, pensaient qu'elle devait tout naturellement être transférée à l'État ou à l'Empereur romain.

Le plus souvent d'ailleurs ce transfert d'autorité était antérieur à la conquête romaine et avait sans doute déjà été réalisé par le souverains hellénistiques, soit par confiscation brutale, soit par accord préalable. Ces confiscations avaient sans doute pour but la fondation de colonies destinées à tenir le pays et être des foyers d'hellénisation.

L'exemple de Laodicée de Phrygie[8] lui paraît très significatif: Antiochos Ier, ou Antiochos II plus vraisemblablement, fonde une colonie sur les terres d'une divinité indigène que les Grecs assimilent à Zeus, appelé Zeus Laodikenos ou Aseis sur les monnaies (à noter qu'il n'est pas question de façon explicite d'une saisie par les Séleucides). Pour se concilier le dieu et son clergé, un oracle est demandé; bien entendu la réponse est favorable. La cité est donc fondée sur l'ordre du dieu. Ramsay donne d'autres exemples de même ordre[9].

Selon lui, dans les régions de l'Asie Mineure où ne furent fondées que peu de colonies, on peut reconstituer l'histoire des vastes domaines romains ou byzantins[10] depuis l'époque antérieure à la conquête macédonienne où ils étaient propriété des sanctuaires;

puis les terres des nombreux et riches *hiera* avaient été saisies par les souverains grecs.

Cette théorie a été adoptée, avec parfois quelques réserves, par tous les historiens de l'époque hellénistique jusqu'en 1940[11]:

— G. Cardinali[12] pensait que le système social de l'Asie Mineure était fondé à l'origine sur la théocratie, avec comme corollaire une grande extension de la propriété sacrée. Malgré une politique en général favorable aux sanctuaires, leurs terres ont été partiellement saisies pour la fondation de colonies. Les domaines impériaux sont les successeurs de ces terres sacrées.

— M. Holleaux[13] pense que les «domaines sacrés»[14] mentionnés dans l'inscription de Brousse, dépendaient normalement de la cité qui en avait l'administration, qu'on les a soustrait à son autorité en même temps qu'elle était dépouillée de son gouvernement. Pour lui, «bien que le texte ne le dise pas, on peut supposer qu'ils ont été confisqués au profit du trésor royal». Il cite ensuite une liste de documents indiquant des confiscations[15].

Les idées de W. M. Ramsay ont également influencé de façon profonde tous les ouvrages de M. Rostovtzeff.

Après les avoir adoptées complètement et illustrées dans son *Kolonat* et les *Anatolian Studies Ramsay*[16] Rostovtzeff reprend avec plus de prudence ces idées dans ses ouvrages généraux[17].

Il insiste, à juste titre semble-t-il, sur la diversité d'importance et de fortune des différents sanctuaires et surtout sur la pauvreté de notre documentation au moins en ce qui concerne l'époque hellénistique. Son point de vue ne s'est pas cependant sensiblement modifié; certes il admet qu'en règle générale les relations entre les souverains et les sanctuaires ont été soit bonnes, soit quasi inexistantes, mais pense que les souverains se considéraient comme propriétaires éminents de la terre et des sanctuaires eux-mêmes, n'hésitant pas «à les taxer, à les amputer de vastes portions de leur territoire pour les donner à leurs favoris ou les partager entre les colons, à leur donner ou leur refuser l'asylie ou à leur demander de grosses sommes pour leurs besoins».

M. Rostovtzeff pose aussi le problème de l'«urbanisation» des sanctuaires; en d'autres termes, de la subordination d'un sanctuaire indigène à une cité grecque. Enfin il croit pouvoir distinguer une différence d'attitude entre les souverains forts (début de la dynastie) qui ne tolèrent pas d'atténuation de leurs droits et les souverains qui règnent en des temps plus troublés, laissant une plus grande indépendance aux cités et aux sanctuaires.

E. Bikerman[18] pense pour sa part, que les souverains séleucides n'ont guère modifié la structure féodale de l'ancienne société. Cependant, les sanctuaires «étaient soumis à la souveraineté et au pouvoir de police des rois», «les rois transforment les agglomérations autour de certains sanctuaires en cités grecques», mais «les Séleucides se gardaient bien d'innover inutilement».

Enfin parmi les ouvrages plus récents reprenant les mêmes thèmes, figurent ceux de E. V. Hansen[19] ou W. W. Tarn[20].

Le premier, A. H. M. Jones s'est inscrit en faux contre cette théorie[21]: pour lui, rien dans l'état pré-macédonien de l'Asie Mineure ne permet d'affirmer que les temples possédaient d'aussi vastes domaines. L'organisation primitive était certes tribale, mais cet état de choses fondé sur le village a été brisé par le conquête ou le commerce, créant d'une part de vastes domaines (Lydiens, Phrygiens, Perses et enfin Macédoniens puis Romains), d'autre part des villes affranchies de l'organisation tribale et qui s'organisent en guildes commerciales entre lesquelles la population était répartie.

Ces villes brisent la vie tribale par l'achat de terres, ce que pouvaient faire encore mieux les temples disposant de fonds leur permettant d'importants investissements. Les temples n'ont donc jamais eu de plus grande possessions qu'à l'époque historique et celles-ci n'ont cessé de s'accroître à l'époque hellénistique.

Il constate que les domaines sacrés sont composés de parcelles dispersées et non de terres formant un bloc homogène autour d'un sanctuaire, ce qui aurait été le plus vraisemblable en cas de confiscation partielle[22].

Nous n'avons aucune preuve de confiscation par «les rois», l'exemple d'Aizanoi ne démontre rien, par contre les preuves de donations sont nombreuses[23], qu'elles soient d'époque hellénistique (Baïtokaike, stèle du Caire), ou romaine (Comana du Pont, avec Pompée). Il tente un parallèle avec la situation de l'Église, dans l'Europe occidentale médiévale.

Les idées de A. H. M. Jones ont été le point de départ de nombreuses critiques récentes aux théories de W. M. Ramsay.

T. R. S. Broughton avait d'abord accepté les théories de W. M. Ramsay[24], constatant que les colonies séleucides et attalides étaient souvent situées à proximité immédiate des anciens *hiera* anatoliens[25], il en avait déduit, avec certaines réserves inspirées par les travaux de A. H. M. Jones que ces fondations s'étaient faites au détriment de la terre des sanctuaires. Par ailleurs, il citait le cas d'Aizanoi comme preuve de confiscation de terres par «les rois»[26]. Ses conclusions étaient proches de celles de M. Rostovtzeff[27].

Il révise par la suite sa position dans un article dont le point de départ est une inscription bilingue d'Aizanoi[28]. Il en tire la preuve d'un don des souverains de Pergame et de Bithynie; il s'agirait là d'une surenchère destinée à se concilier le clergé d'un sanctuaire situé en un point stratégique à la frontière des deux royaumes.

En substance, son interprétation est la suivante: il est douteux que les souverains hellénistiques ou leurs successeurs romains aient saisi des terres appartenant à des sanctuaires bien qu'ils bien aient abaissé la puissance des prêtres-dynastes. La terre sacrée était plus restreinte à l'origine qu'on ne l'a dit; de fortes présomptions favorisent l'idée que ces terres tendaient à se développer à travers des opérations financières, des dons royaux ou privés, cela sous la protection du pouvoir grec ou romain. Il adopte donc entièrement la thèse défendue par A. H. M. Jones.

T. Zawadzki[29] s'appuyant sur les travaux cités plus haut de Broughton et de Jones, réfute les arguments de Ramsay. Pour lui, non seulement il n'y a pas eu de confiscation (cas d'Aizanoi), la situation de l'Anatolie pré-macédonienne étant moins favorable aux sanctuaires qu'on ne l'a dit, mais surtout les villages anatoliens situés près des sanctuaires, même ceux qui portaient le nom de divinités (Dioskome, Attioukome, Menoskome..) ou plus simplement — et plus souvent — le nom de village ou ville sacrée (Hiéropolis, Hiérapolis, Hiérakome) ne signifient pas que ces villages aient jamais appartenu à des sanctuaires.

Les domaines sacrés en Asie Mineure n'ont pas eu la plupart du temps, l'importance qu'on leur attribue. En bref, «il semble plus simple et plus conforme aux témoignages directs que ces domaines sacrés naissaient et grandissaient par évolution, grâce aux transactions commerciales et aux donations des souverains tant orientaux qu'hellénistiques»[30].

Le livre de D. Magie[31] nous fournit un très complet état de la question en 1950[32] ainsi que d'abondantes bibliographies. De surcroît, la position qu'il adopte est sage et mesurée.

Selon lui, et tout particulièrement en Asie Mineure orientale, les dieux étaient de grands propriétaires. Il note qu'il est possible qu'il en ait été de même en Asie Mineure occidentale jusqu'à une saisie partielle par les autorités civiles. Mais il ajoute immédiatement qu'il n'y a aucune preuve de tels faits. De plus les souverains semblent avoir eu une politique bienveillante à l'égard des sanctuaires. Le développement de cités grecques à partir des domaines sacrés s'est fait spontanément à partir de villages sacrés, ce qui explique le nombre des Hiérapolis, etc...

Il donne au contraire des exemples de cas de donations par les souverains et en tout cas de contrôle par la hiérarchie du clergé des terres sacrées en Asie Mineure occidentale[33].

Les domaines des dieux portaient des villages qui servaient de centre de commerce mais aussi de lieu de résidence pour toutes les personnes attachées aux temples (prêtres, *hieroi*, etc...). Lorsque le domaine était d'importance au point de former parfois une véritable principauté, les villages sacrés prospéraient au point de former de véritables villes qui copiaient le statut des cités grecques voisines.

A. H. M. Jones va sans doute trop loin dans ses affirmations lorsqu'il affirme que les temples n'ont jamais possédé plus de terres qu'à l'époque historique et qu'ils n'étaient pas autre chose que de grands propriétaires. Cependant la théorie de W. H. Ramsay est indémontrable.

J. et L. Robert ont eux aussi une position nuancée[34]. A partir d'un décret hellénistique sans doute du III° siècle[35], ils reprennent la question des domaines sacrés, critiquant les théories de Ramsay et adoptant une position assez proche de Jones sur le problème de la saisie des terres.

En revanche, le nouveau document, et il s'agit là d'un texte précieux puisqu'il comble partiellement une lacune[36], amène J. et L. Robert à penser que les Séleucides exerçaient un contrôle assez strict sur les «villages sacrés» ou du moins sur leurs revenus.

Ils admettent donc non seulement leur existence, alors que l'article de T. Zawadzki[37] publié indépendamment, pouvait faire croire que leur importance était négligeable, mais en insistant sur la caractère indigène et sur l'opposition vraisemblable au contrôle par la cité grecque d'Apollonia, ils soutiennent leur lointaine origine indigène, voire leur importance pré-macédonienne (au moins numérique, sinon qualitative).

En dernier lieu, U. Laffi[38] reprend cette question à propos du dossier d'Aizanoi (*infra* p. 144).

Ces exposés contradictoires nous fournissent l'essentiel des données du problème mais il paraît impossible d'avoir une idée claire des concusions sans recourir directement à l'éventail des sources.

2 - *Analyse des documents*

T. R. S. Broughton a donné en 1940 une longue liste de témoignages relatifs à la possession de terres par les sanctuaires[39], elle a été complétée en 1950 par D. Magie[40] (on utilisera également avec profit l'article *kome* de la *Real Encyclopädie* dû à H. Swoboda)[41]. Il était donc inutile de reprendre ici l'ensemble de la documentation et seuls les compléments importants et récents ont été collationnés à l'appendice IV, ainsi que quelques textes concernant les îles voisines de l'Asie Mineure.

D'une masse apparemment fort importante de documents, il ressort tout d'abord que les auteurs anciens ne nous renseignent qu'assez imparfaitement sur le problème de la terre sacrée. Leur répartition n'est d'ailleurs pas originale: un petit nombre de mentions pour l'époque archaïque et classique (Hymne à Aphrodite[42], Hérodote[43]); pratiquement rien à l'époque hellénistique (quelques références isolées chez Polybe) et des informations non négligeables pour l'époque romaine, émanant d'auteurs latins[44] ou grecs: Lucien[45], Libanios[46], Pausanias[47], Athénée[48], mais surtout Strabon[49]. Ce dernier reste pour la partie centrale et orientale de l'Anatolie notre source essentielle et c'est grâce à la connaissance directe qu'il a de ces régions qu'a pu être établi une sorte de portrait type des principautés sacerdotales de tradition orientale (un bon exemple pourrait être celui de Comana du Pont). Deux réserves paraissent néanmoins devoir être émises: une lecture rapide de la *Géographie* risque d'entraîner à une simplification abusive du tableau si l'on ne souligne pas la diversité des origines et de l'évolution historique dans le mesure où cela retentit sur la superficie voire la survie du domaine sacré (et il n'est guère possible de corriger les perspectives dans la mesure où les fouilles dans ces grands sanctuaires, lorsqu'ils ont pu être localisés avec certitude, se sont révélées décevantes en ce qui concerne la période antérieure à l'Empire[50]); en second lieu, à quelques rares exceptions près, Strabon ne nous renseigne guère sur la situation foncière de l'Asie Mineure occidentale[51] et tout l'essentiel nous est fourni par les inscriptions.

Nous aboutissons donc à la situation suivante: deux séries de sanctuaires que bien des aspects fondamentaux semblent opposer mais dont il n'est pas possible de préciser l'ampleur des divergences dans la mesure où les séries de documents qui nous renseignent sur les uns et les autres ne se recouvrent pas.

L'épigraphie nous fournit également de très nombreux renseignements: la nature aussi bien que la qualité de l'information, sont très diverses, avec au niveau le plus primaire la simple borne de *temenos*, d'époque très variable (par exemple borne de la première moitié du VI° siècle à Lemnos[52] ou des II°-III ° siècle après J.-C. comme la borne du domaine d'Athéna à Cyzique[53] ou celle du sanctuaire de Men près d'Antioche de Pisidie[54].

Nous trouvons ensuite tous les documents administratifs, ou à caractère plus purement religieux, des sanctuaires:

— contrats d'achat ou de location (les deux choses étant le plus souvent liées) et c'est là l'ensemble des documents de Mylasa-Olymos-Sinuri[55].

— vente à réméré au sanctuaire qui a accordé un prêt[56].

— confessions, prières mentionnant des hiérodules et parfois la terre sacrée[57].

Enfin, une dernière série de documents fixe les rapports des particuliers ou de l'État avec les sanctuaires. Pour le premier cas, outre les ventes, locations, hypothèques mentionnées plus haut, il faut citer les legs[58] ou fondations[59]. Pour le second, les lettres royales[60] d'époque hellénistique, les documents émanant du Sénat ou de l'Empereur après la prise en main par Rome[61].

Les documents officiels ont évidemment une importance capitale dans la mesure où ils nous aident à préciser la politique du pouvoir séculier (ville, Etat hellénistique ou romain) à l'égard des sanctuaires et de leurs terres) aussi est-ce sur l'étude des plus controversés d'entre eux que sera fondé le développement qui suit (lettre à Baïtokaike, à Ilion, à Aizanoi...).

Il faut faire une place à part à la toponymie[62] sur laquelle nous renseignent bien sûr les sources littéraires et les documents épigraphiques précités mais aussi la numismatique, fort précieuse en particulier pour tenter de suivre l'évolution du nom d'un site donné[63]. Il est dommage de constater comme nous l'avons fait plus haut que dans ce domaine, comme dans celui de l'épigraphie, il n'existe pas de Corpus des monnaies d'Asie Mineure[64].

Il faudrait enfin des fouilles beaucoup plus complètes pour que l'archéologie, par la disposition des villages sacrés autour du sanctuaire, leur configuration, puisse nous renseigner (peut-être) sur la structure agraire des grands domaines sacrés que nous entrevoyons à travers les autres séries de documents[65].

On peut tenter de cartographier ces documents, avec toutefois la certitude qu'il s'agit là d'un travail un peu vain, en effet nos documents s'étendent sur près de 1200 ans (VI° siècle av. J.-C.-VI° s. après J.-C.) avec des lacunes importantes selon les régions et les époques. En particulier on ne sait que très peu de choses pour beaucoup de ces sanctuaires à l'époque hellénistique, ce qui a permis, nous l'avons vu, l'émission des hypothèses les plus contradictoires pour cette période. Cependant ce que nous savons de la vie des sanctuaires dans l'Antiquité nous autorise à penser qu'au moins dans leur organisation interne, il n'a pas dû y avoir de grosses modifications au cours des siècles.

Cette lacune peut semble-t-il s'expliquer par des différences de degré d'hellénisation[66]: A l'époque hellénistique, l'Asie Mineure, à l'exception bien entendu de la zone côtière depuis longtemps grecque ou hellénisée et de certains secteurs privilégiés par leur facilité d'accès, semble en effet avoir conservé ses structures anciennes. Certes de nombreuses cités grecques ont été fondées[67], des villes indigènes ont été dotées de noms et de constitutions de type grec; mais la profondeur de ce mouvement ne semble pas avoir été très grande; les parlers, les coutumes préhellénistiques subsistent et cela est encore plus vrai pour la religion dont le fondement même est la tradition. Les dieux ont été à peine hellénisés puisqu'on s'est contenté de donner un nom grec aux dieux du couple (parfois triade) anatolien traditionnel (Grande mère et fils) en leur conservant un qualificatif indigène, Apollon Lairbenos, Zeus Osogoa, etc... Très souvent on a conservé le nom indigène Ma, Men, Sinuri, etc...[68]. Par ses prescriptions et ses interdits[69] le culte est resté très archaïque même à l'époque romaine[70].

Un peu paradoxalement, ce sont les Romains qui ont accentué l'hellénisation au point parfois de faire disparaître les parlers locaux[71]: l'État romain a utilisé comme moyen d'unification la langue grecque. Celle-ci progresse de plus en plus à la fois géographiquement et en profondeur, ce qui n'exclut pas des îlots de résistance dans les plus reculés des secteurs montagneux et une utilisation parfois plus qu'approximative de la langue grecque dans bon nombre d'inscriptions, telles les confessions mentionnées plus haut.

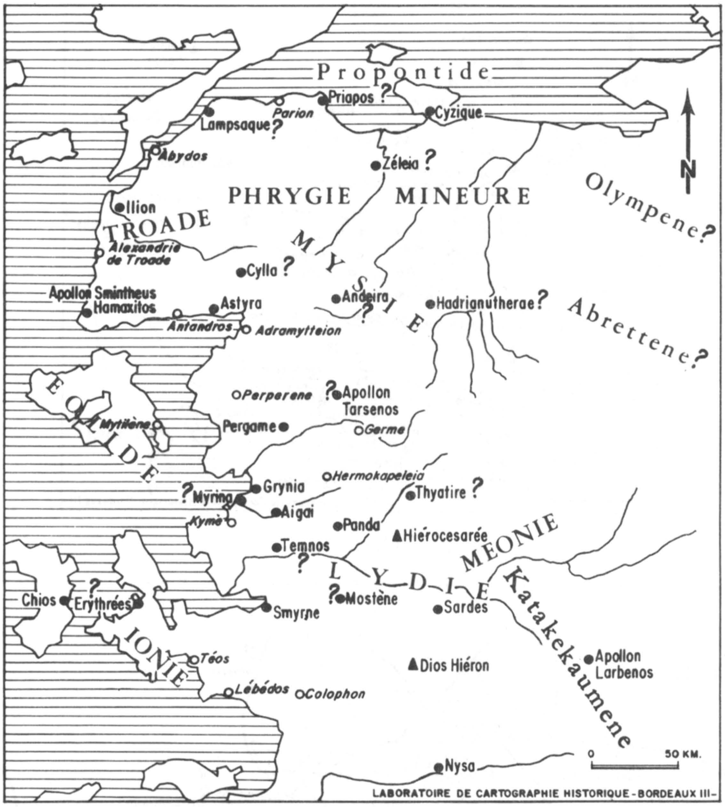
Cela explique donc la relative abondance des documents épigraphiques tardifs, complétés et corroborés par Strabon et renforce notre idée qu'il n'y a pas eu de modification radicale des données de l'organisation matérielle des sanctuaires pendant notre période.

De plus, le manque de consistance d'un certain nombre de nos documents, entraîne des interprétations fort divergentes[72]. Certains termes: *temenos, chorion*, etc... sont acceptés par certains auteurs comme preuve de l'existence d'un domaine sacré, mais rejetés par d'autres. Il en va de même pour les toponymes mentionnés ci-dessus[73].

Enfin, lorsqu'on veut cartographier, même façon un peu schématique comme c'est le cas ici, des données concernant l'Asie Mineure on se heurte toujours à la même difficulté: l'absence d'une carte, seulement exacte, sinon complète, et d'assez grande échelle de l'Asie Mineure[74].

L'examen de mes quatre croquis, qui sont destinés seulement à localiser les sanctuaires possédant des domaines sacrés (il ne figure aucune indication concernant le relief; lorsqu'un sanctuaire appartenait à une cité ou même se trouvait à proximité d'une cité, c'est le nom de cette cité qui est mis en évidence) permet quelques observations préliminaires.

Le nombre des sanctuaires possédant des terres est, dans l'état actuel de nos connaissances, beaucoup plus élevé en Asie Mineure occidentale, en particulier en Carie, que dans la partie orientale. Cela tient peut-être à l'insuffisance d'exploration épigraphique en certaines régions (la Carie à cet égard étant assez privilégiée), à la différence en pénétration de la langue grecque, il y a cependant sans doute aussi une raison plus profonde: la nature des domaines


Propontide
Priapos ?
Parion
Lampsaque ?
Cyzique
Abydos
Zéleia ?
PHRYGIE MINEURE
Olympene?
Ilion
TROADE
Alexandrie de Troade
MYSIE
Cylla ?
Apollon Smintheus Hamaxitos
Astyra
Andeira ?
Hadrianutherae?
Abrettene?
Antandros
Adramytteion
EOLIDE
Mytilène
Perperene
? Apollon Tarsenos
Pergame
Germe
Hermokapeleia
? Myrina
Grynia
Thyatire ?
Aigai
Kymè
Panda
Hiérocesarée
Temnos
?
MEONIE
LYDIE
Chios
? Erythrées
? Mostène
Smyrne
Sardes
Katakekaumene
IONIE
Téos
Apollon Larbenos
Dios Hiéron
Lébédos
Colophon
Nysa
0
50 KM.
N
LABORATOIRE DE CARTOGRAPHIE HISTORIQUE - BORDEAUX III -

Carte 1

LES DOMAINES SACRÉS

CARTES 1-4

Légende:

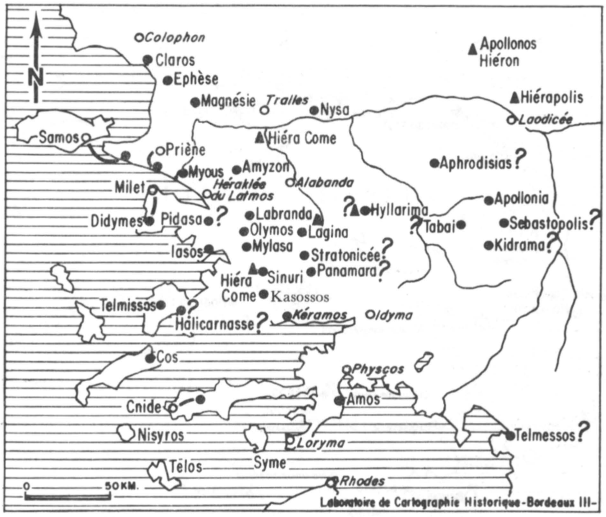
● Un sanctuaire possédant des terres
(ou une région possédée par un sanctuaire)

▲ Nom théophore

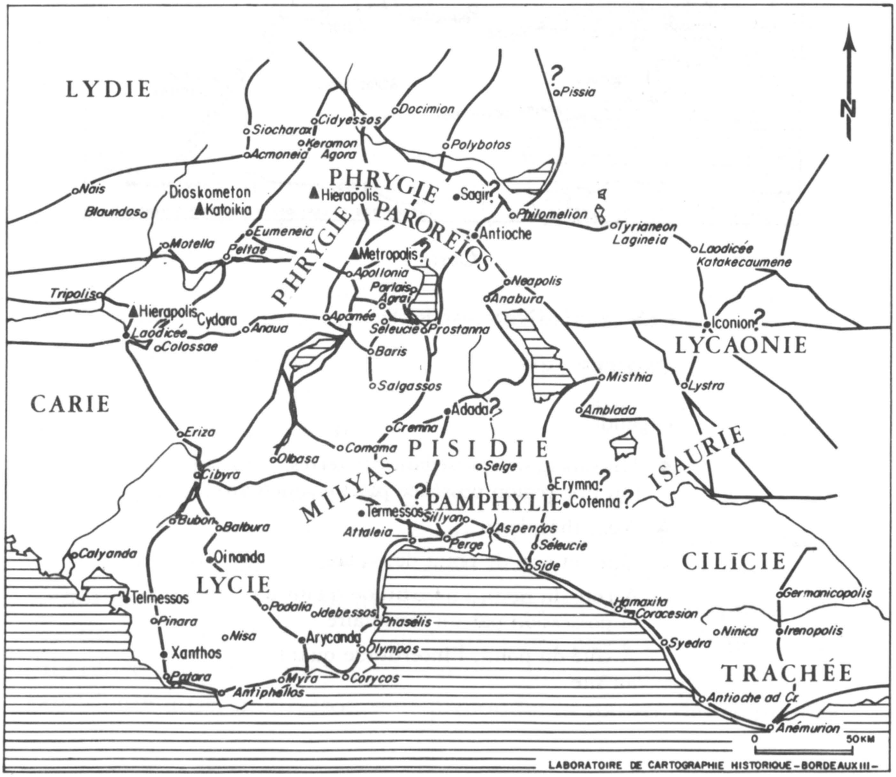
○ Cité servant de point de repère

? A côté du nom, l'incertitude quant à
la possession par un sanctuaire

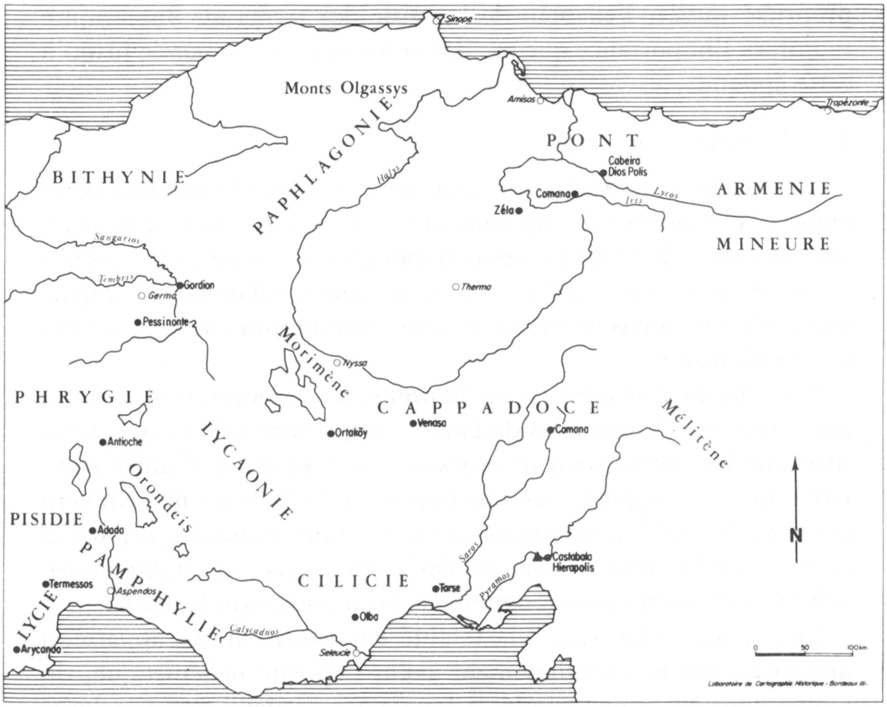
? A côté du point, l'incertitude quant
au site


N
Colophon
Claros
Ephèse
Magnésie
Tralles
Nysa
Apollonos Hiéron
Hiérapolis
Laodicée
Samos
Hiéra Come
Priène
Myous
Amyzon
Aphrodisias?
Milet
Héraklée du Latmos
Alabanda
Labranda
Hyllarima
Apollonia
Didymes
Pidasa?
Olymos
Lagina
Tabai
Sebastopolis?
Mylasa
Kidrama?
Iasos
Stratonicée?
Hiéra Come
Sinuri
Panamara?
Kasossos
Telmissos
Halicarnasse?
Kéramos
Oldyma
Cos
Physcos
Cnide
Amos
Nisyros
Loryma
Telmessos?
Télos
Syme
Rhodes
0 50 KM.
Laboratoire de Cartographie Historique-Bordeaux III-

Carte 2


LYDIE
?
Pissia
N
Cidyessos
Docimion
Siocharax
Keramon Agora
Polybotos
Acmoneia
PHRYGIE
Nais
Dioskometon
Hierapolis
Sagir?
Blaundos
Katoikia
PARORBIOS
Philomelion
Tyrianeon
Lagineia
Eumeneia
Antioche
Motella
Peltae
Laodicée Katakecaumene
Metropolis?
PHRYGIE
Apollonia
Neapolis
Parlais
Tripolis
Agrai
Anabura
Hierapolis
Cydara
Apamée
Iconion?
Anaua
Séleucie
Prostanna
Laodicée
Colossae
LYCAONIE
Baris
CARIE
Misthia
Salgassos
Lystra
Amblada
Adada?
Cremna
Eriza
ISAURIE
Olbasa
Comama
PISIDIE
Selge
Cibyra
MILYAS
Erymna?
?
Cotenna?
PAMPHYLIE
Termessos
Bubon
Balbura
Sillyon
Attaleia
Aspendos
Perge
Séleucie
Calyanda
Oinanda
Side
CILICIE
LYCIE
Telmessos
Hamaxita
Germanicopolis
Podalia
Coracesion
Idebessos
Pinara
Phasélis
Ninica
Irenopolis
Nisa
Syedra
Arycanda
Xanthos
Olympos
TRACHÉE
Patara
Myra
Corycos
Antiphellos
Antioche ad Cr.
Anémurion
0 50KM
LABORATOIRE DE CARTOGRAPHIE HISTORIQUE - BORDEAUX III -

Carte 3


Sinope
Monts Olgassys
Amisos
Trapézonte
PONT
Cabeira
Dios Polis
ARMENIE
MINEURE
Lycos
Iris
Comana
Zéla
BITHYNIE
PAPHLAGONIE
Halys
Sangarios
Tembris
Gordion
Germa
Pessinonte
Therma
Morimène
Nyssa
PHRYGIE
CAPPADOCE
Mélitène
Antioche
Ortaköy
Venasa
Comana
LYCAONIE
Orondeis
PISIDIE
Adada
PAMPHYLIE
Termessos
Aspendos
LYCIE
Arycanda
CILICIE
Tarse
Olba
Calycadnos
Séleucie
Saros
Pyramos
Castabala
Hieropolis
N
0
50
100 km
Laboratoire de Cartographie Historique - Bordeaux III.

Carte 4

des sanctuaires diffère entre les deux parties de l'Asie Mineure (cf. *infra* p. 163 sqq.). Les sanctuaires orientaux apparaissent comme bien moins nombreux mais possèdent des domaines très importants par leur superficie.

B - ORIGINES ET FIN DE LA PROPRIÉTÉ SACRÉE

L'exposé des théories antagonistes a montré combien il était difficile de se faire une opinion sur le sens de l'évolution des domaines sacrés à l'époque hellénistique et au début de la période de domination romaine. Il paraît donc nécessaire de rechercher s'il est possible en fonction de travaux récents, de préciser les origines, la nature, le volume de le terre sacrée dans le passé le plus lointain de l'Anatolie. D'autre part, pour fixer indirectement l'histoire de la propriété sacrée, l'examen de la saisie des terres au Bas-Empire montrera l'importance que ces dernières avaient conservée jusqu'à cette époque.

1 - *Les héritages du passé*

Pour la période antérieure à la conquête par Alexandre, notre enquête va trouver très rapidement ses limites, en effet, si pour les cités grecques de l'Asie Mineure occidentale (ou même pour les villes barbares voisines) notre documentation est relativement importante, il n'en va pas de même pour les régions non encore touchées par l'hellénisme.

Il est inutile d'insister ici sur la première catégorie, tout d'abord parce que les témoignages de haute époque sont utilisés au même titre que les autres dans le cours de notre étude et d'autre part, parce que les rapports des sanctuaires et de la terre ne semblent guère varier de l'époque classique à l'époque hellénistique, sur la côte d'Asie Mineure et dans les îles[75]. Par contre, il semble nécessaire de considérer plus longuement les données «indigènes».

Le postulat selon lequel la totalité de la terre aurait appartenu aux dieux sinon immédiatement avant l'époque hellénistique, du moins dans les temps reculés a longtemps recueilli une très large audience. Bien entendu une telle hypothèse est aujourd'hui insoutenable: il est bien discutable qu'il en ait été ainsi, même aux origines de la civilisation, et en tout cas il est clair que dès qu'une histoire est possible, la situation (en Anatolie comme ailleurs) est bien différente et que les sanctuaires ont un interlocuteur particulièrement puissant en la personne du souverain. Les théories de W. M. Ramsay, surtout lorsqu'elles se sont exprimées de façon brutale comme dans ses derniers travaux, apparaissent donc comme une reconstruction toute artificielle.

Pour l'Asie Mineure proprement dite, les documents ne sont pas extrêmement nombreux, aussi est-on tenté de recourir aux documents de la Mésopotamie voisine[76]. A l'époque sumérienne, les nombreux documents du temple de Lagash ou de temples similaires nous montrent que le temple était le noyau de la Cité-État, qu'il était sans doute le plus important propriétaire foncier. Nous savons même que tel temple faisait exploiter le quart de ses terres directement, le reste étant alloué aux serviteurs du sanctuaire ou affermé.

La dieu se charge de la commercialisation des produits du sol[77].

A l'époque paléo-babylonienne[78] une évolution s'est déjà produite: à côté et peut-être à partir de la propriété sacrée, s'est développée une importante propriété privée.

Au XIV° siècle[79] les temples semblent être redevenus de très grands propriétaires, avec une bonne part de leurs terres affermées. Enfin l'activité économique des temples à partir du VII° siècle[80] montre qu'il en était de même malgré le développement d'une société laïque toujours plus importante.

On pourrait objecter que ces documents concernent une région qui est étrangère à notre étude et de surcroît se situent, pour une bonne part, à une époque très éloignée de la conquête grecque; mais il nous faut déjà constater qu'à l'époque hellénistique, les conditions ne sont pas fondamentalement différentes en Babylonie[81].

Les archives du royaume hittite sont loin d'être aussi riches en ce qui concerne la situation matérielle des temples[82], cependant il est possible de brosser un tableau suffisamment précis pour avoir des points de comparaison avec les époques postérieures. La patrimoine foncier tel qu'il nous est décrit est très diversifié: champs, pâturages, vignes, bois, jardins[83] avec des agriculteurs spécialisés dans chacune de ces formes d'exploitation. Ces terres appartiennent au dieu de façon intangible et sont largement soustraites à l'autorité temporelle. Les dons des souverains sont nombreux, qu'il s'agisse d'accroître les possessions de sanctuaires anciens[84] ou de fondations[85]. Cela n'exclut pas que certains domaines sacrés puissent être abandonnés, en particulier à la suite d'incursions de bandes de pillards[86]. Il faut donc penser qu'il y avait d'une part des terres dont l'appartenance aux dieux était immémoriale et d'autres consacrées par les souverains ou leur entourage immédiat et c'était là le prétexte à la glorification de la dynastie; mais l'accroissement n'était pas pour autant linéaire, les «accidents» politiques pouvant amener des transformations parfois très importantes des structures foncières. Dernière remarque, peut-être la plus importante, lorsqu'est donnée la description détaillée des biens fonciers, l'unité de compte est le village: village de... avec les champs, les pâturages, l'aire, les jardins[87]. Dans la plupart des cas, les domaines des dieux — pas plus d'ailleurs que ceux des autres propriétaires — ne constituent pas un bloc homogène mais sont la somme d'un nombre variable de villages (entendus comme unités de production et éventuellement unité fiscale, mais tel n'est pas le cas de ceux qui appartiennent au dieu ou au prêtre) plus ou moins dispersés avec d'autres au milieu qui sont exclus de la donation. Les thèses de A. H. M. Jones[88] sont donc confirmées au moins sur ce point. On remarquera également les nombreux traits communs entre une telle description et l'inscription de Mnesimachos[89] ou encore avec les fondations d'Antiochos Ier de Commagène[90].

Une inscription en araméen fort importante a été découverte il y a peu, en Cilicie[91], semblant dater de la fin du V° s. ou du début du IV° siècle, c'est-à-dire de l'époque de la domination achéménide. Voici la traduction des quatre premières lignes:

> Ceci est la frontière de KRBYL
> et de KRŠY, la ville (ou les villes)
> que possède Kubaba
> de PWŠD/R, qui est à Kastabalay...

Il s'agit d'une borne du domaine sacré de Kubaba, avec des prescriptions rituelles mal définies.

La déesse dont il est question ici est évidemment Cybèle[92]; quant au qualificatif PWŠR, A. Dupont-Sommer le rapproche du nom de ville hittite Pirwassuwa mais aussi du nom Pérasia donné à l'époque grecque à la déesse Artémis, maîtresse de Hiérapolis-Castabala[93].

Mais ce qui nous intéresse tout particulièrement ici, c'est de voir Cybèle posséder une ou des villes en un lieu où encore à l'époque de Strabon[94] se trouvait un sanctuaire très connu d'Artémis Pérasia. De plus, le nom le plus souvent utilisé dans les textes épigraphiques ou sur les monnaies est Hiérapolis, au point qu'on a pu douter de l'identification du site de Hiérapolis avec la Castabala de Strabon[95].

Il faut penser que cet exemple n'a pas dû être unique et que seuls, la hasard ou le manque d'études sur les documents cariens, araméens... nous privent de parallèles, mais un texte grec nous renseigne de façon indirecte sur cette question[96].

En bref, il ne s'agit nullement ici de redonner vie aux excès de la théorie de W. M. Ramsay[97]; de nombreux exemples attestent l'importance de la propriété laïque (souverains et leur famille ou particuliers), mais ce que nous venons de voir montre qu'il ne faut pas tomber dans l'excès inverse en considérant comme négligeable la terre détenue par les dieux et les prêtres, au moment de la conquête macédonienne.

2 - *La confiscation*

Cette tentative de mise au point — nécessaire — étant faite, il faut maintenant essayer d'apprécier ce qu'était l'importance des domaines des sanctuaires au Bas-Empire: en d'autres termes, si les vastes domaines impériaux du Haut-Empire que l'on connait en Asie Mineure sont les biens des sanctuaires confisqués par les souverains hellénistique et (ou) les Romains[98].

La mise au point de T. R. S. Broughton[99] est à cet égard tout à fait convaincante: il y a une différence entre la période républicaine où les terres, même royales, ne deviennent pas terres d'État, et la période impériale qui voit un accroissement discontinu d'abord, puis accéléré des domaines impériaux. Il n'y a donc pas *a fortiori* au cours de la première période romaine, de saisie de terres des sanctuaires.

Ces saisies de terres des sanctuaires sont intervenues plus tard[100].

D'après A. H. M. Jones, Constantin aurait dépouillé les sanctuaires païens de leurs biens immobiliers et sans doute aussi, de leurs terres[101]. Les textes d'Eusèbe aussi bien que de Libanios sont tout à fait explicites sur la saisie des ἱερὰ χρήματα mais bien moins nets en ce qui concerne les terres[102]. Toute son argumentation repose sur deux édits du *Code Théodosien*[103] à caractère évidemment très général et où est affirmée l'idée que Julien a rétrocédé aux temples les domaines qui faisaient partie du patrimoine impérial (ce qui suppose qu'à un moment non indiqué ils avaient été confisqués, le second texte précise que certains avaient été donnés ou vendus par l'Empereur).

Il n'y a aucune autre preuve tangible de restitution de ces domaines sacrés par Julien[104]: dans l'une de ses lettres, l'Empereur fait référence aux revenus qui doivent être ceux d'un sanctuaire pour que celui-ci puisse poursuivre ses œuvres, il est question de dons, de prémices, mais à aucun moment de revenus d'un domaine sacré.

Une seule chose est tout à fait assurée, la saisie définitive par Valentinien et Valens en 364[105] qui ordonnent l'agrégation de tout domaine des sanctuaires païens à leur *Res Privata*; l'importance de cette dernière et le fait que les terres, *fundi iuris templorum*, y tiennent une bonne place atteste qu'au IV° siècle de notre ère, les domaines sacrés étaient encore importants.

Les mesures prises par Valentinien et Valens n'ont pas dû d'ailleurs être d'un effet absolu ou peut-être y a-t-il eu des périodes favorables aux dieux païens, en tout cas on trouve encore en Asie Mineure une mention de terre sacrée à l'époque d'Arcadius et d'Honorius[106].

Il ressort de ce qui précède qu'aussi bien avant la conquête par Alexandre qu'après le Haut-Empire romain, les domaines des sanctuaires semblent représenter quelque chose d'important. Il est bien entendu impossible de par la pauvreté de nos documents, et surtout par la différence de leur nature, de préciser s'il y a eu une quelconque évolution ou dans quel sens elle s'est produite.

C - Le pouvoir temporel face à la terre sacrée

Il nous faut à nouveau examiner les documents d'époque hellénistique et de la première période de domination romaine et cela avec la même réserve que nous énoncions à propos de l'ensemble des sources[107], non seulement il y a extrêmement peu de renseignements sur la période hellénistique proprement dite à propos des domaines sacrés et de leurs rapports avec les souverains mais même les documents plus tardifs mentionnant dons ou saisies sont rares.

Pour tenter de déterminer ce qui fut l'attitude des souverains hellénistiques face aux temples, en particulier pour les domaines sacrés, nous disposons de quelques inscriptions intéressantes mais dont le contenu a été souvent discuté et interprété de façon contradictoire.

1 - *Les inscriptions d'Aizanoi*

Nous avons tout d'abord le groupe des inscriptions d'Aizanoi[108] qui datent toutes de l'époque d'Hadrien, soit de 125/126 pour les plus anciennement connues, soit de 128 pour la nouvelle, l'ensemble de ces documents a pour origine une même affaire, concernant «la terre depuis longtemps consacrée à Zeus».

Le premier dossier comporte (Laffi, A à D),

— une lettre du proconsul d'Asie Avidius Quietus aux autorités d'Aizanoi, à laquelle sont annexées

— la copie d'une lettre adressée par Hadrien au proconsul,

— la copie d'une lettre de ce dernier au procurateur impérial,

— la copie de la réponse.

Il avait été déduit que «les rois» avaient saisi une partie du domaine sacré pour y établir des colons, ce qui aurait fourni enfin une preuve aux théories de W. M. Ramsay. La dernière inscription, bien que de deux ans plus tardive semble avoir trait aux même événements (Laffi, E).

Imp(erator) Caesar Traianus Hadrianus
Aug(ustus) p(ater) p(atriae) co(n)s(ul) III trib(unicia) pot(estate) XIII fines Iovi g[e]
[ni] tori et civitati Aezanitarum datos
[a]b Attalo et Prusia regibus restitu
[e]bam cura agente Septimio Saturnino primipilare sicut Prusi
as rex egerat.

Les lignes 2-4 ont été rapprochées par T. R. S. Broughton des l. 3-4 de la lettre d'Hadrien (document B de U. Laffi)

si in quantas particulas, [q]uos [cle]ros appellant, ager Aezanen
si Iovi dicatus a regibus divisu[s sit], non apparet...

Selon T. R. S. Broughton[109], le texte de la nouvelle inscription suggère que le *a regibus* de la lettre de l'Empereur pourrait se construire avec *dicatus*, mais il faut alors admettre qu'il se comprend en même temps avec *divisus*, ce qui donne une tournure de phrase assez violente, mais après tout les préoccupations stylistiques n'étaient pas l'essentiel pour ces inscriptions.

U. Laffi[110] pousse plus loin ses conclusions: Attale Ier et Prusias Ier ont donné successivement des terrains à la communauté de Zeus. Celle-ci procède au morcellement des terrains concédés en *cleroi* et assigne ceux-ci à des membres individuels de la communauté.

Cette interprétation du document paraît globalement satisfaisante. Cependant un certain nombre de questions restent sans réponse:

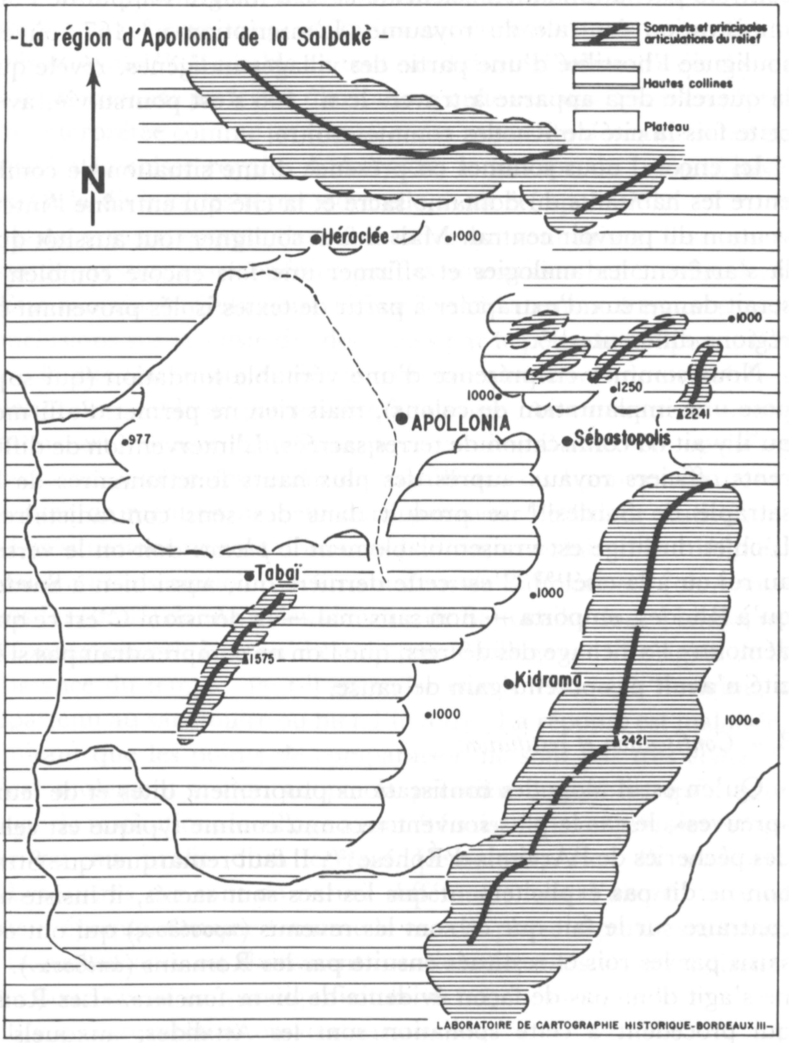
— Quels ont été les bénéficiaires de l'attribution des lots, la «communauté sacrée» existante ou les anciens laoi attachés au domaine?

— La donation et le lotissement sont-ils contemporains, immédiatement successifs ou bien la transformation en *cleroi* est-elle la conséquence d'une transformation d'Aizanoi en une cité, avec les mutations profondes, tant au plan social que foncier, que cela devait entraîner?

Il me semble en effet qu'il faut mettre particulièrement en valeur l'événement décisif qu'est la création de la cité. Le document E pris à la lettre[111] paraît indiquer que la cité existe au tout début du II° s. ou même à la fin du III° s. avant notre ère et a déjà supplanté les anciennes structures du *hieron*, or une telle situation est très improbable en fonction de l'époque et du lieu considérés. Nous ne savons pas à quelle date Aizanoi est devenue une cité; le seul témoignage sur ce point est fourni par les monnaies. Un premier groupe, daté du II° s. porte la légende 'Επικτητέων[112] et il convient de rappeler que Aizanoi fait partie d'un groupe de six cités de la Phrygie Epiktete (Strabon XII, 8, 12). Ce dernier auteur apporte seulement la certitude qu'Aizanoi était une cité à la fin du Ier s. av. J.-C. et cela est confirmé par les monnaies qui portent la légende 'Εζεανιτῶν de la fin du Ier s. (vraisemblablement du règne d'Auguste)[113]. A ce moment les rapports entre les habitants du domaine sacré et la hiérarchie sacerdotale deviennent différents et expliqueraient l'existence des *cleroi*. Le bénéficiaire des revenus est la cité (au profit de la caisse sacrée, cf. *infra* p. 153) mais elle a du mal à faire valoir ses droits et s'adresse à l'Empereur ou à ses représentants. Il ne faut pas oublier en effet que c'est à l'initiative de la cité qu'a lieu l'intervention du proconsul; la lettre d'Avidius Quietus qui est l'élément principal du dossier répond sans aucun doute à l'appel des autorités d'Aizanoi. C'est donc bien la cité qui avait été privée du revenu des terres; mais nous sommes ici dans un autre cadre, ce qui est en cause, c'est l'appropriation frauduleuse du patrimoine sacré de la cité par des individus[114] qui n'a rien à voir avec la confiscation par les souverains.

2 - *Apollonia de la Salbakè*

L'inscription publiée par L. et J. Robert[115] nous apprend l'existence de villages sacrés, ceux des «Saleioi de la plaine» et des «Saleioi de la montagne», à proximité de la cité d'Apollonia. Si l'on tient compte de la situation de cette dernière, qui occupe un site d'acropole commandant la passe vers Sébastopolis et Kidrama et domine le plateau sur les bords duquel se trouvent Héraklée et


-La région d'Apollonia de la Salbakè -
Sommets et principales articulations du relief
Hautes collines
Plateau
N
Héraclée
1000
1000
1000
1250
2241
APOLLONIA
977
Sébastopolis
Tabaï
1000
1575
Kidrama
1000
1000
2421
LABORATOIRE DE CARTOGRAPHIE HISTORIQUE-BORDEAUX III-

Tabai, mais aussi du fait que seule Apollonia n'a pas fait figurer sur son monnayage de divinités indigènes, il est tentant de penser que la cité a été fondée pour contrôler un territoire dont le caractère théocratique ne saurait être mis en doute[116]. Un fait semble confirmer cette hypothèse: à l'exception d'Apollonia, toutes les agglomérations précitées n'ont acquis que très tardivement le statut de cité et semblent avoir résisté assez longtemps aux tentatives de prise de contrôle par la fondation séleucide et cela malgré l'appui de l'administration centrale du royaume. L'inscription n° 167, où est soulignée l'hostilité d'une partie des villages indigènes, révèle que la querelle déjà apparue à travers le n° 166 s'est poursuivie, avec cette fois la cité de Rhodes comme arbitre.

Ici encore, nous sommes en présence d'une situation de conflit entre les habitants du domaine sacré et la cité qui entraîne l'intervention du pouvoir central. Mais il faut souligner tout aussitôt que là s'arrêtent les analogies et affirmer une fois encore combien il serait dangereux d'extrapoler à partir de textes isolés provenant de régions différentes[117].

Nous sommes en présence d'une véritable fondation (qui suppose une implantation de colons), mais rien ne permet d'affirmer qu'il y ait eu confiscation de terres sacrées. L'intervention de différents officiers royaux auprès des plus hauts fonctionnaires de la satrapie de Sardes[118] se produit dans des sens contradictoires. L'objet du litige est vraisemblablement le *phoros*: doit-on le verser au roi ou à la cité[119]? C'est cette dernière qui, aussi bien à Sardes qu'à Rhodes, emporta — non sans mal — la décision. C'est ce que démontre l'affichage des décrets, que l'on ne comprendrait pas si la cité n'avait pas obtenu gain de cause.

3 - *Confiscation et restitution*

Qu'en est-il alors des confiscations proprement dites et de leurs «preuves», le cas le plus souvent reconnu comme typique est celui des pêcheries de l'Artémis d'Éphèse[120]. Il faut remarquer que Strabon ne dit pas explicitement que les lacs sont sacrés, il insiste au contraire sur le fait que ce sont les revenus (προσόδους) qui ont été saisis par les rois et restitués ensuite par les Romains (ἀπέδοσαν). Il ne s'agit donc pas de façon évidente de biens fonciers. «Les Rois» qui procèdent à cette spoliation sont les Attalides, auxquels il convient d'attribuer un acte de même nature à Apollonia du Rhyndakos[121]. La cité a voté un décret honorifique pour Korragos le stratège qui «a prié le roi de rendre (à la ville) ses lois propres et son gouvernement traditionnel *ainsi que les domaines sacrés* et les fonds destinés aux frais du culte et aux dépenses de l'administration publique»[122]. A propos des domaines sacrés M. Holleaux note: «on les a soustrait à son autorité (la cité) dans le même temps sans doute qu'on la dépouillait de son gouvernement. Bien que le texte ne le dise point, on peut supposer qu'ils ont été confisqués au profit du Trésor royal»[123]. Il semble en tout cas difficile d'admettre qu'il y ait eu à proprement parler sécularisation, cette «saisie» doit bien plutôt être interprétée comme un transfert des *revenus* du domaine sacré de la cité à la caisse royale. A Amyzon, le satrape de Lydie Zeuxis rend à la divinité les terres dont elle avait été spoliée[124].

Dans ces cas, comme dans tous ceux qui vont suivre, il est question de «restitutions» opérées par les souverains hellénistiques ou l'État romain[125]. Cela nous amène immédiatement à nuancer nos conclusions sur la saisie des domaines par le pouvoir temporel. Pas plus la cité (ou le sanctuaire autonome) que le roi n'ont intérêt à donner une publicité particulière à la saisie. Au contraire la «restitution» est un acte bénéfique pour celui qui avait été spolié et l'occasion pour le souverain de manifester ses bonnes intentions. Ce type de mention ne peut donc pas avoir de valeur statistique.

Les situations ne sont d'ailleurs pas toujours clairement définies, ainsi pour l'inscription concernant Zeus de Baïtokaike[126] (où Antiochos Ier (ou II) donne à Zeus la κώμη de Baïtokaike dont ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ κατάρχεται)[127]. Lorsqu'il est dit que le village est à l'origine de la puissance du temple, faut-il entendre que le village, à l'origine, a appartenu au sanctuaire ou bien l'inverse? La réponse est malaisée, d'autant que les points de comparaison ne sont pas très clairs[128]. C'est seulement si l'on adopte la première hypothèse qu'il peut s'agir de restitution, le village ayant été saisi dans un premier temps par ou au profit d'un certain Demetrios; rien là s'assuré.

Les autres cas sont de nature différente; tout d'abord, ils sont tous d'époque romaine (comme le cas d'Éphèse signalé plus haut) et la restitution y est clairement mentionnée, mais il y a eu discussion pour savoir ce que signifiait ce terme.

Il y a eu restitution ou «restauration»:

— à Priène[129] vers 90 av. J.-C.,

— à Ilion[130] peu après 89 av. J.-C.,

— à Pergame, à l'époque de César[131] et au II° siècle après J.-C.[132],

— à Éphèse, à l'époque d'Auguste[133],

— à Kyme, toujours sous Auguste[134].

— à Chypre pour les domaines sacrés et publics de Cos, vers le règne de Claude (?)[135]

— à Aizanoi, à l'époque d'Hadrien.

Pour T. R. S. Broughton, *art. cit.* il s'agit là d'une clause de style et dans la plupart des cas il y a seulement donation de la part des autorités romaines. Cette hypothèse mérite d'être examinée en détail à travers les cas évoqués plus haut. Pour Aizanoi, il existe une certitude, celle de la donation antérieure par «les rois». A Priène, comme à Ilion ou à Éphèse[136], il s'agit de tentatives victorieuses pour contrecarrer les prétentions des publicains[137]; la «restitution aux dieux» par César de la «cité et de la terre sacrée» ἀποϰαταστήσαντα τοῖς θεοῖς τήν τε πόλιν [ϰαὶ τὴ]ν χωρὰν ο[ὖ]σαν ἱερὰ[ν...[138], à Pergame a été diversement interprétée. Faut-il prendre à la lettre la mention de la *hiera chora* ou y voir une allusion aux domaines du roi Attale III, légués par ce dernier à la cité de Pergame[139]. Il est tentant de conclure dans le même sens que M. Segre en fonction de la similitude des termes employés dans cette inscription et dans *IGR* IV 397, on se gardera néanmoins d'être trop affirmatif. Enfin à Kyme, le proconsul Vinicius s'appuie sur un édit d'Auguste et Agrippa concernant les biens civiques et sacrés des cités pour restituer le sanctuaire de Dionysos qui avait été vendu à un certain Lysias fils de Diogenes (qu'il convient de dédommager en conséquence).

En bref, pour tous les cas de saisie ayant entraîné restitution, nous constatons qu'il s'agit:

— d'appropriations indues par des particuliers (Chypre?) ou même de vente par une confrérie en raison d'une situation financière catastrophique.

— de saisies de revenus et non de la terre elle-même.

Que reste-t-il alors des données concernant les confiscations proprement dites des domaines? Les théories de W. M. Ramsay reposaient en bonne partie sur l'idée que les fondations de cités à l'époque hellénistique et la constitution des domaines impériaux avait pour origine la saisie des domaines sacrés.

Les souverains hellénistiques ont fondé un certain nombre de cités, en moins grand nombre qu'on ne l'a parfois écrit, et on peut douter que la majorité de ces fondations aient eu lieu *e nihilo*; les *katoikiai* des textes littéraires ou épigraphiques n'ont le plus souvent rien à voir avec la colonisation macédonienne[140].

Il n'y a donc plus aucune «preuve» certaine de la confiscation de terres sacrées par les souverains hellénistiques[141].

On peut se demander s'il en a été de même après la conquête romaine: en effet, M. Rostovtzeff a écrit[142] que le traitement arbitraire des sanctuaires par les Romains contrastait avec la liberté laissée par les Séleucides.

Il ne peut apparemment s'agir de confiscations de terres: si nous examinons le cas d'Antioche de Pisidie[143], Auguste a peut-être hérité des terres du sanctuaire de Men, par l'entremise de colons: ἦν δ' ἐνταῦθα καὶ ἱερωσύνη τις Μηνὸς Ἀρκαίου ... κατελύθη δὲ μετὰ τὴν Ἀμύντου τελευτὴν ὑπὸ τῶν πεφθέντων ἐπὶ τὴν ἐκείνου κληρονομίαν. Mais même dans ce cas, la personnalité d'Amyntas[144] a pu faire penser à certains auteurs[145] que celui-ci avait confisqué à son profit les terres sacrées, les Romains étant les bénéficiaires indirects de l'opération.

D'autres[146] ont pensé que le domaine sacré avait été à l'origine d'un domaine impérial, voire qu'il avait été donné à Amyntas par Auguste lui-même.

Pour étayer son affirmation, M. Rostovtzeff cite le cas d'Olba[147] mais, là encore, la transformation du sanctuaire en une véritable principauté par les Teucrides, puis même en un repaire de pirates, expliquerait aisément l'attitude de Rome. Enfin, son principal argument repose sur les interventions des publicains dans les affaires des sanctuaires[148]. Mais il faut remarquer que, dans les cas connus, le Sénat a donné raison aux sanctuaires contre les publicains[149]. De plus, il s'agit de faire payer des taxes aux sanctuaires sur leurs terres et non de les saisir.

Il semble donc que Rome a traité avec plus de désinvolture les sanctuaires grecs et surtout indigènes que ne l'avaient fait les Séleucides ou les Attalides. Mais cela tient semble-t-il surtout à la conception différente qu'ils avaient du rôle du clergé[150] et aussi à la transformation des grans-prêtres en véritables potentats au rôle politique grandissant.

4 - *Donations*

Si les traces des saisies semblent minces, il fait dire qu'il en va un peu de même pour les dons de terre. Pour Alexandre, ses successeurs immédiats[151] et les Séleucides, il n'en existe en effet aucun cas attesté en Asie Mineure[152]. Les dons des Attalides sont mieux connus: Philetairos, le fondateur de la dynastie consacre un domaine à l'Apollon d'Aigai en Éolide[153] et l'un de ses successeurs donne des bœufs puis de la terre à Athéna d'Ilion[154]. Nous avons déjà pu constater que cette attitude généreuse était souvent le fait de princes ou dynastes de second plan, soucieux d'ajouter quelque titre de gloire à leur règne et ce fait trouvera confirmation dans les dons d'Olympichos[155] ou d'Antiochos Ier de Commagène[156].

Enfin, les Romains semblent avoir donné (ou rendu) un certain nombre de terres aux sanctuaires, accordé des asylies mais, après Pompée, ont été plus préoccupés du pouvoir temporel des grands prêtres[157] à qui ils concèdent de vastes principautés, que de l'augmentation des domaines sacrés proprement dits.

D - Les particuliers et le domaine sacré

Les dons des particuliers sont beaucoup plus fréquents, même si nous nous attachons seulement aux dons de terres.

1 - *Dons*

Ils se faisaient soit par donation simple, du vivant du donateur, soit par testament. C'est au premier cas par exemple que se rattache la donation faite à Zeus par Moiandrios (successeur de Polycrate de Samos), qui offrit au peuple d'abdiquer moyennant la prêtrise du sanctuaire de Zeus auquel il léguait ses terres[158]. Ce cas n'est pas isolé et serait à rapprocher des ventes de Mylasa, où le propriétaire qui vend sa terre au dieu peut devenir aussitôt le locataire[159], en effet le tyran de Samos demande en contrepartie de sa donation une somme de six talents. Le donateur pouvait donc se réserver un avantage personnel[160] mais il arrivait aussi que des conditions fussent posées, par exemple l'inviolabilité de la terre[161] ou l'exigence que les revenus du domaine ou des immeubles fussent affectés à une œuvre, une fête précise: la donation est alors devenue une fondation[162]. Celle-ci peut se faire par testament en faveur de grands sanctuaires aussi bien que de petits établissements villageois. Cette pratique était encore possible sous la domination romaine[163].

2 - *Appropriation illicite*

Plus sournoises mais sans doute aussi très courantes étaient les appropriations frauduleuses de la terre sacrée qui nécessitaient des vérifications périodiques des bornes des domaines sacrés et entraînaient assez fréquemment des procès dont les documents épigraphiques nous ont conservé la souvenir. Qu'il s'agisse par exemple d'un document d'Éphèse nous rapportant «des instances engagées au nom d'Artémis pour déplacement de bornes»[164], des tables d'Héraklée[165]; des exemples similaires pourraient être fournis pour Athènes[166], Delphes[167] ou Cnossos[168].

Un autre exemple nous est fourni par les inscriptions de Sinuri, étudiées en dernier lieu par L. Robert[169]. L'inscription n° 11 est une inscription honorifique pour un certain Dionysos que la *syngeneia*[170] loue pour ses services parmi lesquels le fait de s'être bien tiré d'un procès où il avait été désigné comme son représentant «contre ceux qui avaient tenté de s'approprier le domaine sacré de Sinuri»[171]. Ce sont des clauses tout à fait comparables que l'on rencontre pour le sanctuaire d'Aphrodite à Mylasa[172] ou encore à Telmissos en Carie[173].

A noter qu'aussi bien dans le décret de Sinuri que dans celui de Telmissos les adversaires sont désignés par le terme volontairement vague de «certains», τινῶν, sans doute s'agit-il dans un cas comme dans l'autre de concitoyens qu'on ne veut pas, pour des motifs aisément compréhensibles, désigner plus explicitement[174].

3 - *Acquisitions*

Outre les donations faites par les souverains, l'État romain ou des particuliers, les domaines des sanctuaires pouvaient s'accroître par des achats ou des saisies sur hypothèques.

Nous possédons pour la région de Mylasa (Mylasa-Olymos-Sinuri-Hydai) une série importante de documents se rapportant à de telles transactions[175]: ce qui frappe tout d'abord c'est de constater que ce sont les tribus qui, par l'entremise de magistrats élus à cet effet (κτηματῶναι), achètent les terres de particuliers, sans doute pour placer de façon sûre les revenus des sanctuaires situés sur leur territoire.

De quoi s'agit-il exactement dans ces achats? Est-ce une vente réelle, ou fictive comme le pensait P. Guiraud (*op. cit.*)? Depuis la publication de son livre les séries de documents ont été complétées et surtout des documents comparables sinon similaires ont été découverts qui permettent de se faire une idée plus précise de ces transactions.

Nous allons essayer de définir tout d'abord ce qu'était l'opération la plus courante pour ensuite revenir sur un certain nombre d'exceptions ou de formules particulières.

Quelques remarques préliminaires; ces documents sont relativement fréquents dans le monde grec[176] mais en Asie Mineure, ils sont seulement connus dans la région de Mylasa (en effet l'inscription d'Éphèse que nous étudierons *infra* n'a pas la même signification). De plus ces documents mylasiens présentent un certain nombre de particularités par rapport aux documents du reste du monde grec, particularités que nous tenterons de dégager.

En règle générale, lorsqu'une tribu ou une *syngeneia* jugeait nécessaire de placer l'argent de ses dieux, elle procédait à l'achat de terres. Le processus inverse devait d'ailleurs mieux correspondre à la réalité: lorsqu'un domaine était en vente, la *syngeneia* prenait un décret sur l'opportunité d'un tel achat (ψήφισμα) et donnait l'ordre de prélever les fonds sur les sommes conservées par les προδανεισταί, banquiers[177] ou plutôt dépositaires de fonds. Il pouvait arriver que les *prodaneistai* n'eussent pas au moment d'une vente les fonds requis[178]. Dans ce cas, ces derniers servaient d'intermédiaires à un emprunt qui couvrait le coût de cet achat, peut-être même pourrait-on leur attribuer un rôle de garants. La situation inverse est cependant attestée (L. Robert, *Sinuri*, n° 50): des commissaires ont reçu 4 500 dr. dont ils n'ont pas trouvé l'usage. La suite de l'inscription est malheureusement peu claire.

On élit des κτηματῶναι qui, comme leur nom l'indique, sont chargés de l'achat (ὠνή) de la terre[179].

Le nombre de ces commissaires n'est pas fixe, mais ils sont en général en assez grand nombre. C'est sur leur rapport que se fait l'achat.

Les fidéicommissaires au nom de la cité, entrent alors en possession de la terre (ἔμβασις)[180] mais le plus souvent cet acte est lié à la mise en location simultanée du domaine (μίσθωσις) au vendeur, on précise «à l'instant même et par le même acte» (κατὰ χρηματισμὸν ἐν αὐτῷ τῷ χρόνῳ) et également, «il en jouira comme d'un bien patrimonial[181] lui, ses descendants et ceux qui recueilleront son héritage» (καὶ ἕξει αὐτὰ εἰς πατρικὰ αὐτὸς καὶ οἱ ἐξ αὐτοῦ ἦ οἷς ἄν ἡ κληρονομία τῶν ὑπαρχόντων καθήκῃ).

La vente n'a donc eu lieu qu'à condition pour le vendeur de pouvoir récupérer sa terre par un bail héréditaire et à perpétuité[182].

Dernière formalité, la prise de garants (διεγγύησις)[183]. D'après les textes publiés par W. H. Buckler, on peut penser qu'il s'agit de l'acceptation de la qualité de garants. En effet, le verbe διεγγυάω ne signifie pas ici «servir de caution pour» mais «accepter le cautionnement pour» c'est à dire, dans ce cas, recevoir des garanties de certaines personnes que les engagements du locataire seront remplis.

Un cas intéressant, le n° VII β[184] où nous voyons trois trésoriers (ταμίαι)[185] recevoir des garanties pour les six septièmes de la rente et le quatrième trésorier pour le septième restant (six noms, κατὰ τὰ ἕξ μέρη Ἀριστέας δὲ κατὰ τὸ ἕβδομον).

Pour W. H. Buckler, cette répartition est due à l'origine des sommes investies, les *tamiai* intervenant proportionnellement aux sommes qu'ont engagées les *syngeneiai*.

Le document qui comporte une διεγγύησις, n'est donc pas l'engagement de garants; c'est la constatation que la garantie a été acceptée et une répétition des termes de la location, suivi par un appendice nommant les garants.

Les magistrats qui reçoivent ces garants sont les μισθωταί quand le locataire agit pour son propre compte, les *tamiai* quand le locataire représente une συγγένεια, auquel cas il semble qu'il puisse être son propre garant (V, β l. 15-17)[186].

Enfin, lorsque la rente était payable en liquide, la remise par le locataire de son équivalent en nature pouvait décharger la responsabilité du garant (V α, l. 4).

Ce sont là les principales opérations, au nombre de cinq: décret, achat du terrain, entrée en possession, mise en location, attestation de garants. Quelle en est la signification? Elle est évidente[187]: il s'agit d'un prêt hypothécaire qui n'avoue pas son nom, on a pu calculer que cela revenait à percevoir un taux d'intérêt d'environ 4% soit sensiblement la moitié des taux en usage en Grèce propre[188].

Il y avait bien sûr d'autres possibilités; en particulier de sous-location (παραχώρησις). Celle-ci est seulement attestée dans les documents d'Olymos, par exemple LW 328, l. 8 (ἐξουσίαν ἔχων καὶ ἑτέρῳ παραχωρεῖν καὶ οὐ καταμεριεῖν) ou *ABSA* V β (p. 205) où, malheureusement, le verbe παρεχώρησεν doit être restitué.

Ce texte présente un certain nombre de difficultés relevées par A. Laumonier[189] qui le rapproche de LW 338, où il est question d'une παραχώρησις[190] bien qu'il s'agisse d'un acte de vente. Il ne s'agit pas en effet d'une vente normale (ὠνή), puisque le vendeur Polites, en plus du prix de la vente, 3000 dr., recevra une rente de 1/10° sur un premier terrain; sur un deuxième terrain les acheteurs verseront à la *syngeneia* des Mosseis la rente que versait Polites. Autrement dit, Polites avait acheté le second terrain dans les même conditions qu'il vend le premier. Le prix de cette vente semble peu élevé; sans doute est-ce parce que la rente qui lui est garantie est déduite du total.

Outre la sous-location, il était prévu que l'on pouvait céder un bail. La possibilité de cession de bail est prévue par les textes de Mylasa (ἀναμίσθωσις). Il y a cependant un certain nombre de conditions en particulier la terre ne peut être morcelée et le fermage est indivisible[191]; de plus le fermier ne doit pas être débiteur du fermage et enfin, la cession doit être consentie aux mêmes conditions que la location[192]. Cette dernière clause est importante dans la mesure où elle semble interdire tout bénéfice sur de telles transactions, il est donc difficile d'admettre les théories de Laumonier sur la *parakhoresis (op. cit.* p. 208 et 212).

En règle générale, ces baux sont consentis à perpétuité et au profit du vendeur; c'est justement, nous l'avons vu plus haut ce qui leur donne tout leur sens. Il pouvait arriver cependant que le terme fût précisé: par exemple pour un bail d'Olymos pour une durée de cinq ans[193].

Il convient de rapprocher cette inscription du n° 46 des inscriptions de Sinuri[194], où nous voyons le preneur d'un bail Demetrios, qui a vendu à la *syngeneia* sa terre à perpétuité et héréditairement (il s'agit donc là des conditions normales), devoir verser au début du texte seulement l'*intérêt* du loyer et de l'huile.

Selon L. Robert, et son interprétation apparaît comme très cohérente[195], il s'agit là des conditions faites à Demetrios au bout de dix ans, s'il n'a pas remboursé le prix de la vente. Une autre solution lui est offerte: s'il a remboursé il ne paiera plus que la drachme symbolique qui fait de lui le locataire du dieu. Le loyer atteignait un montant de 200 drachmes. Il s'agit donc là encore d'un prêt hypothécaire déguisé mais avec des clauses un peu différentes[196]. Ce délai de dix ans semble avoir eu une signification assez importante puisqu'on le retrouve dans trois documents fournis par W. H. Buckler (*op. cit.*). En premier lieu LW 404, qui donne la durée exigée de garantie du bail: dix ans[197].

Dans un bail d'Olymos, au bout de dix ans, le loyer n'est plus le même et comporte un versement en nature[198],

.. ἐμίσθωσαν δ[ὲ αὐτὰ 'Αλάσται Πρωτέου εἰς]
πατριxὰ παραχρῆμα μὲν τοῦ ἐξευρόντος ἀργυρίον δρα[χμῶν ----- εἰς ἔτη]
δέκα εἰς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον φόρου κατ' ἐνιαυτὸν δρα[χμῶν ... καὶ λιβανω]
τοῦ μνᾶς καὶ ἐλαίον ὑδρίας, ἐφ' ὧι τε ἕξει---

Enfin, dans un dernier, le loyer au bout de dix ans, sera payé en nature et il n'y aura plus besoin de garants[199], l. 1 sq.:

[-- διελθόν]των δὲ τῶν δέκα ἐτῶν παρασχόμεν[ος τὸ ἀργύριον κατὰ]
τὸν ἐκκείμενο[ν χρηματισμὸν εἰς τὸ λοιπὸν καρ]πόφορον τελέσει τὸμ φόρον ὧν
ἀδιε(γ)γυ [ητός--

Il pouvait donc y avoir des conditions plus favorables au bout de dix ans: il n'y avait plus besoin de garants et les versements en nature (à ce moment la terre louée était devenue productive) interviennent dans des proportions variables.

Il est impossible de préciser à quoi correspondaient les sommes versées à l'achat ou comme loyer dans la mesure où la superficie du terrain concerné ne nous est pas donnée. Les sommes mentionnées sont de quelques milliers de drachmes[200] alors qu'en règle générale les loyers sont de l'ordre de 100 à 200 drachmes.

A la différence par exemple des terrains d'Héraklée où un rapport superficie du terrain — loyer en nature, est établi[201] ou encore à Smyrne où une liste donnant des rapports plèthres-drachmes[202] semble devoir être rapprochée de bornes mentionnant les domaines d'Aphrodite Stratonicis (*Syll.*³ 990).

Lorsqu'un locataire était mauvais payeur, les baux prévoyaient qu'il pouvait être expulsé, même s'il était l'ancien propriétaire du domaine. Ainsi par exemple à Mylasa[203], ἐὰν δὲ μὴ διορθώσηται Θρασέας τὸν φόρον καθότι γέγραπται ἀποτείσει τὸν ἡμιολιον [ἐὰ]ν δὶς ἐφεξῆ μὴ ἀποδῷ ἀποτείσει τόν τε φόρον τῶν δύο ἐτῶν ἡμιόλιον καὶ οὐχ ὑπάρξει αὐτῷ ἡ μίσθωσις ἀλλὰ οἱ τότε ταμίαι τῆς φυλῆς ἀναμισθωσάτωσαν αὐτὰ μὴ ἐλάσσονος τοῦ προγεγραμμένου φόρου.

«Si Thraseas n'acquitte pas le fermage ainsi qu'il a été stipulé plus haut, il devra la moitié en sus; s'il reste deux ans de suite sans payer, il devra le fermage de deux années et moitié en sus; en outre le contrat ne tiendra plus avec lui et les trésoriers de la tribu qui seront alors en charge, remettront les biens en location pour un fermage qui ne pourra pas être inférieur au fermage fixé plus haut». Ou mieux encore, dans un document de Sinuri[204]: ἐὰν δὲ [μὴ τελέση] πραχθήσεται ὑ[πὸ τῶν ἀ]εὶ καθισταμένων ταμιῶν ἡ ἀναμίσθωσις [δὲ γενήσε]ται ἐὰμ μὴ ἀποδ[ῶι τὴν] δραχμήν...
«et s'il n'a pas payé (la drachme) qu'elle lui soit réclamée par les trésoriers en charge; une nouvelle location aura lieu, s'il n'a pas versé la drachme»[205].

On ne peut donc retenir la définition proposée par P. Guiraud[206] qui faisait de cette série de documents des ventes fictives. Il semble à travers les nombreux achats, les noms des voisins mentionnés[207] que les dieux étaient parmi les plus importants, sinon les principaux détenteurs de terres de la plaine mylasienne.

Cette pratique devait être fréquente, au moins dans les régions depuis longtemps grecques ou profondément hellénisées. En effet, les documents mylasiens ne sont pas tout à fait aussi isolés qu'on l'a souvent dit: ainsi par exemple à Éphèse, nous avons la preuve[208] que les domaines sacrés étaient affermés; mais surtout un passage du grammairien Didymos cité par Harpocration est tout à fait explicite: 'Ἀπὸ μισθωμάτων· Διδυμός φησιν ὁ γραμματικὸς ἀντὶ τοῦ ἐκ τῶν τεμενικῶν προσόδων. Ἑκάστῳ γάρ θεῷ πλέθρα γῆς ἀπένεμον, ἐξ ὧν μισθουμένων αἱ εἰς τὰς θυσίας ἐγένοντο δαπάναι...
«Sur les fermages. Le grammairien Didymos dit qu'on emploie cette expression au lieu de, sur les revenus des domaines sacrés. On

attribuait en effet à chaque dieu un certain nombre de plèthres de terre et les dépenses des sacrifices étaient prises sur les fermages»[209].

Le prêt à intérêt est pratiqué plus rarement par les sanctuaires d'Asie Mineure. Nous ne retiendrons ce cas ici que dans la mesure où il peut s'accompagner d'hypothèques[210], de saisies ou de ventes forcées. Il conviendra de prendre garde de ne pas généraliser de façon trop hâtive à partir d'exemples peu nombreux et dont l'exemplarité est par conséquent contestable.

Chronologiquement, le premier exemple qui s'offre à nous est celui d'Halicarnasse[211] où une inscription du V° s. avant notre ère nous apprend que les temples d'Apollon, d'Athéna et de Parthénos[212] ont prêté sur hypothèque des sommes avec un délai fixé[213]. A l'expiration de ce délai, les sanctuaires mettent en vente les biens des mauvais payeurs, voire même les débiteurs insolvables. Seule la première partie de l'inscription nous intéresse ici, elle fournit des listes d'acheteurs avec description des biens fonciers et immobiliers (terre, jardin, maison) qui ont été saisis et revendus. Il s'agit apparemment dans ce cas de véritables ventes, l'acquéreur gardant le bien à perpétuité avec le sanctuaire comme garant; en effet, l'importance des sommes versées (1 talent 189 dr.) pour un terrain et une maison, interdit qu'il en soit autrement. Il est malheureusement impossible de se faire une idée de la superficie des terres qui n'est pas précisée dans nos documents. Ce cas d'une vente de biens hypothéqués est le seul clairement attesté, encore convient-il de remarquer que ce qui est vendu ici par le sanctuaire n'est pas à proprement parler domaine sacré puisque la vente est effectuée immédiatement après la saisie.

Un document[214] beaucoup plus tardif nous montre comment une cité pouvait être engagée malgré elle dans le processus du prêt sur hypothèque au nom de ses dieux: à Aphrodisias, le prêtre à vie d'Héraklès, lègue à Aphrodite une somme de 122000 deniers; il s'agit pour une part de créances qu'il détient sur des citoyens d'Apollonia de la Salbake[215] et qui sont gagées sur des terres se trouvant sur le territoire de cette dernière cité (cela pourrait expliquer qu'Attalos ne soit pas rentré en possession de ses fonds).

Il faut présenter enfin un cas particulier, celui de l'inscription de Mnesimachos, qui a depuis longtemps suscité des hypothèses contradictoires[216]. Je donnerai ici seulement une analyse succincte du mécanisme des opérations qui ont lieu entre l'emprunteur et les néocores d'Artémis:

la terre (ou plus exactement un ensemble de villages, parcelles, etc...) a été concédée avec ses habitants par Antigone à Mnesimachos; elle sert de gage pour un emprunt effectué par ce dernier auprès des néocores mais, au moment où ceux-ci réclament la somme, Mnesimachos n'est pas en mesure de les rembourser. Les néocores entrent alors en possession de la terre au nom d'Artémis et une convention prévoit différents cas où Artémis serait spoliée de son bien (en particulier celui où le roi reprendrait le domaine remis sans doute seulement ἐν δωρεᾷ à Mnesimachos) et les moyens mis en œuvre pour faire valoir les droits de la déesse. Il est intéressant de constater que ce prêt ne porte pas d'intérêt, ce qui justifie sans doute le terme *parakatatheke* pour désigner la somme de 1325 statères d'or prêtée à Mnesimachos, aussi bien que les sommes que celui-ci aurait à verser dans les différents cas où le sanctuaire ne pourrait pas continuer à jouir du bien acquis[217].

4 - *Vente ou mise en gage*

Les cas de vente de biens sacrés sont rares: le seul assuré est celui de Kyme[218] et encore le premier éditeur propose de voir là une simple vente à condition[219]. Le thiase de Dionysos se propose, avec l'appui du proconsul, de racheter l'*hieron*[220] du dieu qui avait été vendu à un certain Lysias. Cette action s'appuie sur un édit d'Auguste et d'Agrippa consuls qui stipule que les biens sacrés et publics dans les cités ou sur leur territoire, dans le présent et pour l'avenir, ne peuvent être enlevés, vendus ou donnés et que si une telle opération a eu lieu, il convient de les restituer sans délai. Cet édit est la codification d'une loi communément admise, selon laquelle les biens appartenant aux dieux sont inaliénables et incessibles[221].

Il n'y a guère plus d'exemples d'engagement de biens appartenant aux divinités et ils ne sont pas très explicites: Calymna[222] a dû emprunter de l'argent à Cos par l'entremise de deux banquiers, pour cela il lui a fallu engager des phiales et hypothéquer des bois (ἄλση). Le rapprochement de ces termes, bien qu'il n'y ait aucune indication d'appartenance, montre clairement qu'il s'agit d'objets et de terrains appartenant aux dieux de Calymna, mais on se garde bien de donner cette précision dans la mesure où, la cité étant insolvable, ces biens ont été vendus.

La même absence de précision se retrouve à Mylasa: on se demandera en effet de quelle nature était la terre de la *syngeneia* des Môsséis acquise par Polites dans les conditions décrites plus haut[223]? Certes il n'est pas mentionné ici qu'ils s'agissait d'une terre sacrée, mais tout de même la question peut se poser car on n'a pas d'autre exemple de biens fonciers «laïcs» des tribus[224].

Cet exemple serait à rapprocher d'*ABSA* 205 β où les *syngeneiai*[225] ne vendent pas, mais cèdent une location d'une terre sacrée. Cela pouvait être un expédient face à des difficultés de trésorerie, qui pouvaient en dernier ressort, comme à Calymna ou ici pour LW 337-8, aboutir à une vente.

Cependant ces cas, même si on en admet la valeur, ne peuvent en aucun cas être comparés à l'accroissement qui se produisait par des dons ou des achats.

CONCLUSION

Depuis l'époque hittite jusqu'à la domination romaine, les souverains ont considéré les domaines sacrés des sanctuaires à peu près de la même façon: ce qui appartient aux dieux doit être sauvegardé et, dans tous les cas où les documents sont suffisamment explicites, les biens des dieux sont exemptés de la taxation. Une présentation globale des faits apparaît donc comme une réfutation des théories de W. M. Ramsay sur la saisie des terres et invite à penser avec A. H. M. Jones qu'il a eu accroissement jusqu'à la saisie définitive par les empereurs chrétiens. Mais c'est là compter sans les accidents de l'histoire qui provoquent la ruine provisoire ou définitive de tel ou tel sanctuaire, sans les accaparements par les particuliers dans un processus plus insensible mais non moins efficace. Un dernier facteur doit être pris en compte, dès le moment où nous possédons une documentation écrite, l'existence de plusieurs types de sanctuaires est attestée; au départ, les différences sont d'ailleurs plus quantitatives que qualitatives mais l'évolution historique entraîne la multiplication des catégories et des situations particulières, c'est pourquoi l'étude des rapports des sanctuaires avec leurs terres en fonction de leur nature, de leurs dimensions, etc... amènera à préciser les modalités et la nature des mutations du domaine sacré.

CHAPITRE VI

STRUCTURES AGRAIRES ET TERMINOLOGIE

Les pages qui précèdent ont montré que la nature et la superficie des domaines sacrés variaient de façon sensible à travers l'Anatolie. Aux sanctuaires grecs ou hellénisés des franges côtières on oppose généralement les grands sanctuaires indigènes que nous décrit en particulier Strabon. Ce dualisme apparaît très rapidement comme trop simpliste et il convient de préciser un peu la hiérarchie des terres sacrées mise en relation avec les différentes catégories de sanctuaires. L. et J. Robert[1] distinguent par exemple les grands États théocratiques de l'Asie Mineure orientale des «villages sacrés», de dimensions beaucoup plus modestes, de la partie occidentale il n'est pas moins clair que parmi les sanctuaires rattachés à des cités, la situation n'est pas identique selon le degré d'ancienneté de la cité et sa taille. C'est donc à une gamme très vaste de situations que nous sommes — ou plus exactement que nous devrions être — confrontés, car l'indigence de nos sources ne permet guère de préciser un peu (ou de chiffrer) que pour quelques cas particuliers l'importance du domaine sacré.

A - Les différents types de sanctuaires et leurs terres

1 - *Les grands sanctuaires «indigènes»*[2]

Parmi ceux qui ont conservé leur originalité pendant toute la durée de la période hellénistique et à l'époque républicaine, Pessinonte était le plus occidental[3]. Tout ce que nous savons sur ce sanctuaire de la Grande Mère, outre le fait qu'il s'agissait d'un centre de commerce important[4], porte sur le rôle des prêtres[5] sans qu'il y ait de claire mention d'un domaine sacré[6].

D'autres exemples nous sont fournis par les deux Comana, du Pont et de Cappadoce[7]: il est dit beaucoup plus expressément ici que ces sanctuaires possédaient de vastes domaines[8]. Dans les deux cas, 6 000 hiérodules mettent en valeur les domaines[9]: dans le cas de Comana du Pont, selon Strabon la totalité des terres aurait été plantée en vigne[10].

Ces sanctuaires sont les plus connus mais il y en avait un certain nombre d'autres presque aussi importants: par exemple en Cappadoce, celui de Zeus à Venasa, le deuxième par son rang et donc son importance[11]. Selon Strabon, les domaines étaient riches et fournissaient au grand prêtre un revenu annuel de quinze talents[12]; enfin, en Cappadoce, au troisième rang venait le sanctuaire de Zeus Daciéos[13].

Dans le Pont, après Comana, nous trouvons le sanctuaire d'Anaïtis (souvent assimilée ailleurs à Artémis)[14] à Zéla[15]. Du texte de Strabon, il ressort que le sanctuaire de Zéla est une fondation perse *e nihilo*[16]. Mais la description fournie est plutôt celle d'un «tell» et il est probable en effet que les aménagements réalisés par les Perses ont été fort importants, au point de masquer les traces plus anciennes (il y a ailleurs en Anatolie des exemples célèbres de tels travaux de terrassement). A l'époque des «rois» c'est-à-dire à l'époque perse puis des souverains hellénistiques ou hellénisés, le sanctuaire était fort riche et possédait des hiérodules en grand nombre ainsi qu'un vaste territoire. Le premier passage montre implicitement qu'à cette époque les habitants ne vivaient pas tous dans l'agglomération (*polisma*) autour du *hieron*; dans le second on distingue de façon très nette le domaine sacré proprement dit de ce qui appartient au prêtre. Cette *chôra* est largement amputée peu avant ou pendant le règne de Pythodoris[17], mais déjà à partir de Pompée le clergé de Zéla a dû subir le contrecoup des variations de la politique romaine; Zéla est d'abord transformée en cité mais il subsiste malgré tout un prêtre-dynaste qui devient l'une des pièces maîtresses de la réorganisation territoriale qui a lieu sous Antoine (ou César). A partir de ce moment, il a sous son contrôle à la fois des populations d'hiérodules mais aussi des domaines sur lesquels son pouvoir est seulement administratif.

Il y avait encore le sanctuaire de Men de Pharnakes[18], avec la κωμόπολις (mot à mot, village-cité) d'Améria qui possédait des terres et beaucoup d'hiérodules. Notons le nom donné à Cabeira par Pompée, Diospolis.

Strabon signale de nombreux temples en Paphlagonie sur les monts Olgassys[19].

En Cilicie, le temple d'Artémis Pérasia, connu par Strabon[20] devait sa réputation à la prêtresse qui marchait sur le feu. Une nouvelle inscription[21] nous apprend qu'à l'époque prémacédonienne, une ou plusieurs villes appartenaient à Kybaba (Cybèle). Notons que, dans les texts littéraires, la ville conserve son nom préhellénique de Castabala alors que dans les documents officiels macédoniens puis romains, le nom employé est Hiérapolis.

Le sanctuaire de Zeus à Olba n'est pas moins célèbre. Il y avait là au moins depuis le III° s. avant notre ère, une dynastie sacerdotale qui jouissait des revenus d'un domaine vraisemblablement important. A l'époque de Strabon, il n'y a pas de claire mention du domaine sacré mais il est précisé que le prêtre devint dynaste de Cilicie Trachée; des domaines sacrés subsistent encore à la fin du IV° s.[22].

Reste enfin un problème un peu difficile, celui des deux sanctuaires de Men dans l'Antiochide près de la Pisidie.

Le texte de Strabon[23] est difficile à interpréter. Le texte indique qu'il y avait deux sanctuaires de Men, l'un près d'Antioche et l'autre dans la *chôra*. W. M. Ramsay a localisé le premier[24] et si l'on ne retient pas l'hypothèse d'un doublon dans le texte de Strabon[25], il faut admettre que l'on a pas encore retrouvé la trace du second sanctuaire. Strabon nous montre que l'un possédait de vastes domaines; rien de sûr pour l'autre, mais une borne trouvée à Apollonia[26] semble prouver qu'il y avait là ou à proximité (si la pierre n'a pas été transportée) un domaine de Men.

2 - *Les petits sanctuaires: l'exemple de la Lydie Katakekaumene*

En l'absence de textes littéraires, il est assez malaisé de connaître la situation économique et sociale de ce type de sanctuaires; c'est même une tâche impossible tant qu'ils n'ont pas été touchés assez profondément par l'hellénisation pour faire graver des inscriptions en grec. Pour la Lydie, le phénomène n'est guère antérieur au II° s. de notre ère et la difficulté est encore accrue par le fait que nombre d'inscriptions sont encore inédites[27]. Il y est fait mention — un peu par hasard — de πυρῶν τῶν ἱερῶν (une expression presque identique à Smyrne), dans une autre inscription, de vignes et il convient de rappeler quelques mentions plus vagues: *alsos, choron*[28], ainsi que la présence d'hiérodules[29]. Tout cela reste bien limité et c'est à partir d'informations indirectes qu'il faut tenter de raisonner.

Une remarque préliminaire, la Lydie connaît une organisation en *komai*. Ce n'est pas là un trait original mais cependant le caractère durable de cette institution mérite d'être relevé. Les mentions de divinités sont assez fréquentes (Men, avec différentes épithètes cultuelles; la Meter; Artémis Anaïtis, etc...). Dans un certain nombre de cas une relation avec un village est déterminée par les participes κατέχων[30] ou βασιλεύων[31]. La réunion de l'ensemble des données sous la forme d'un tableau paraît révélatrice. Tout d'abord, on peut penser que les deux termes ne sont pas exactement synonymes: en effet les deux documents qui datent des années 114 à 118 (la plupart sont datés par l'ère syllanienne) contiennent le premier terme alors que le second se rencontre dans des textes de 143, 164 et d'après 125 (δ..)[32]. Cela nous amène à proposer de restituer plutôt κατέχ]ων que βασιλέυ]ων dans *CMRDM* 51. Il n'y a plus de mention semblable dans les documents qui peuvent être datés d'après 175, simplement parfois une référence à la δύναμις du dieu. Il semble que l'on doive en déduire l'affaiblissement puis la disparition des liens traditionnels dans le courant du II° s. de notre ère. D'autre part, dans les textes conservés, les termes κατέχων et βασιλεύων ont comme complément un nom de lieu précis et non pas un terme vague (τὴν κώμην *vel simile*); cela montre qu'un certain nombre de ces villages étaient «dominés» par un pouvoir religieux et d'autres non[33].

Il reste à définir la nature de cette domination. Dans la ligne des théories de W. M. Ramsay, J. Zingerle[34] imaginait une organisation théocratique valable pour tous les villages de la région. Ce point de vue a été combattu par de nombreux savants avec des arguments d'inégale valeur. O. Eger[35] repousse à juste titre l'idée de tribunaux sacrés pour le jugement des offenses faites aux dieux; T. Zawadzki[36] réfute le caractère concret de la propriété en se fondant essentiellement sur la proximité des villages entre eux et sur le nombre important des divinités, trop important selon lui pour se partager d'aussi maigres bourgades[37]; tout le développement de E. N. Lane[38] vise à montrer le rôle purement religieux des divinités, presque sans intervention humaine. Il faut enfin mentionner dans ce débat l'attitude mesurée de F. Steinleitner[39] et de P. Herrmann[40]. Une première donnée tout à fait claire, il y a une différence fondamentale entre cette région et les grands sanctuaires de l'Anatolie centrale et orientale: le clergé des divinités lydiennes paraît

Publication	Lieu de trouvaille	Date	Kat.	Bas.	Divinités	Localité «dominée»	Indications complémentaires
SEG IV 647 (*CMRDM* 43)	Ayazviran	114/5	+		Meter Anaïtis *k.* Meis Tiamou	Axiotta	dunamis
Ergebnisse 18 (*CMRDM* 47)	id.	118/9	+		Meter Tarsene Apollon Tarsios Men Artemidorou Axiottenos *k.*	Koresa	hyperesia
ABSA 1914-6 (*CMRDM* 51)	Aivatlar	118/9	[+]		[Meter Atimitis Men Tiamou]	...	
Das Testament n° 39 (*CMRDM*, A1)	Menye	?	+		Mis Artemidorou	Axiotta	dunamis
CMRDM 86	?	?	+		Men Artemidorou	id.	
K.P. II n° 204 (*CMRDM* 42)	Ayazviran	143/4		+	Meter Tazene Mis Labanas *b.* Mis Artemidorou	Dorou Kome	
Ergebnisse 21 (*CMRDM* 69)	Köleköy	164/5		+	Meis Axiottenos	Tarsi	
K.P. II p. 105 (*CMRDM* 67)	Kuvakli	après 125		+	Men Petraeites *b.* Meter Tazene	...	dunamis

jouer un rôle très secondaire et n'est mentionné que de façon tardive[41]. En revanche apparaissent des associations cultuelles qui ne sont pour nous presque que des noms, tels par exemple les καταλουστικοί[42] des inscriptions de la deuxième moitié du II° siècle. On est évidemment tenté d'opérer des rapprochements avec d'autres associations comme les *katochoi* de Baïtokaike[43] ou encore les *katoikoi* d'Hiéra Kome[44]. Dans les deux cas, même en tenant compte de l'intervalle chronologique, des communautés (rurales à l'origine) dont la caractère sacré n'est pas douteux sont les interlocuteurs directs du pouvoir temporel. Il ne paraît pas possible de nier l'existence de telles communautés en Lydie, même si nous ne pouvons rien savoir de leur organisation avant le début du II° siècle de notre ère. De l'argumentation de T. Zawadzki[45], nous retiendrons qu'il pouvait exister bien d'autres formes d'appropriation du sol que la «propriété» sacrée[46]. Il ne s'agit en aucun cas de penser que le dieu *possède*, au sens moderne du terme, toute la terre[47]. Il y a cependant des preuves qu'il pouvait en posséder (*infra* p. 175). Mais ce qui compte ici, c'est l'*energeia,* la *dunamis* du dieu[48] qui lui permet d'être le maître d'un village (*kurios*) et de ses habitants. Il n'est pas non plus nécessaire de penser que la totalité de la population était composée d'hiérodules (mais il y en avait)[49], néanmoins, dans la mesure où la puissance du dieu est omniprésente, la disponibilité au service du dieu (ὑπηρεσία) s'impose à tous lorsque ce dernier en manifeste le désir. Ainsi, Trophime (*Ergebnisse*... 18), dont rien n'indique par ailleurs qu'elle ait été hiérodule, est punie pour n'avoir pas satisfait à ses obligations en ce domaine. La divinité domine la vie quotidienne en un rapport à la fois très fort et relativement fragile: la rupture des liens traditionnels va modifier profondément dans le courant du II° siècle[50] les rapports sociaux dans le sens d'une «banalisation», expression des transformations profondes qui conduisent progressivement à la formation d'une «koiné» gréco-romaine[51].

Pour conclure, il nous faut examiner à nouveau le jugement porté par M. Rostovtzeff[52] sur la comparaison à faire entre petits sanctuaires indigènes de l'Occident et grandes principautés théocratiques: «The difference between them was probably not so much in organization and structure as in size, wealth, and importance». Il est clair que l'opinion de Rostovtzeff est trop imprégnée des idées de Ramsay et qu'en particulier il convient sans doute de renoncer à l'idée d'un clergé contrôlant toute l'activité matérielle des petites communautés sacrées; mais malgré cela les rapports avec la divinité sont à peu près de même nature et donc de même nature les services (entre autres matériels) qui lui sont dûs.

3 - *Sanctuaires civiques*

En revanche, et c'est là semble-t-il la différence essentielle au moins du point de vue agraire, dans les régions influencées par la civilisation grecque, les terres n'étaient pas cultivées par des serviteurs du sanctuaire mais étaient affermées et il semble même qu'à la limite, le dieu ne conservait qu'un droit de propriété éminent sur ces terres concédées, marqué par le versement d'une redevance annuelle. Nous avons déjà noté plus haut que, sauf cas exceptionnels[53], ce n'est plus le clergé qui gère les domaines du dieu, mais des magistrats au nom de la cité sur le territoire de laquelle se trouve le sanctuaire. Bien qu'elle n'ait laissé que peu de traces en dehors de la région de Mylasa, il est quasi certain que la location des terres devait être l'usage le plus fréquent, avec des modalités qui pouvaient varier d'une région à l'autre (cf. Aizanoi).

Les contrats de vente stipulent en général que le vendeur conservera à titre héréditaire la jouissance de son ancienne propriété. Il n'est pas besoin de se demander la raison d'une telle pratique, les parallèles médiévaux sont tout à fait explicites: en des temps difficiles, où les guerres, et partant l'insécurité, sont plus fréquentes que la paix, le fait de voir bénéficier ses terres de la protection du dieu justifiait pleinement le paiement d'un loyer dont le taux était parfois assez faible; par ailleurs cette pratique servait aussi très souvent à garantir un emprunt de façon plus ou moins avouée. C'était bien à cela que revenait la vente d'une terre au dieu et le versement ensuite d'un loyer.

C'est par exemple ainsi qu'il faut interpréter le décret n° 46 des inscriptions de Sinuri où nous voyons un certain Demetrios vendre sa terre, devoir verser pendant dix ans l'intérêt des 200 drachmes et donner de l'huile, puis devoir seulement une drachme dont le caractère symbolique est évident[54]. Il n'en demeure pas moins, et ce point est essentiel, que la propriété de la terre restera ensuite au dieu, puisque le non versement de la drachme entraînerait la location à un autre tenancier.

B – Structures foncières et hiérarchie agricole

L'étude des diverses transactions s'effectuant au profit des sanctuaires (ventes, achats, donations, saisies...), des différents types de sanctuaires, nous a montré que les domaines des dieux ne constituaient pas un bloc homogène autour du temple ou de l'enclos sacré proprement dit.

A. H. M. Jones, qui avait remarqué cette particularité en avait fait un argument en faveur de sa théorie de l'accroissement continu des domaines sacrés à l'époque historique[55]. Il y a semble-t-il là une généralisation un peu arbitraire de sa part: il est possible peut-être d'en déduire qu'il n'y a pas eu de saisie *systématique* des terres sacrées, ce que plus personne n'admet aujourd'hui, mais en aucun cas qu'il n'y a pas eu de saisie du tout. Il est clair en effet que la conception du domaine sacré formant un bloc homogène doit être entièrement révisée: le patrimoine foncier des sanctuaires de l'époque hittite est formé de domaines séparés et s'accroît de parcelles prises sur le domaine royal ou confisquées à des particuliers qui sont transférées aux dieux avec leurs habitants[56]. Cette pratique se poursuit assez tard dans la période hellénistique. Le village est encore l'unité de compte de l'inscription de Mnesimachos[57] et vraisemblablement encore en Commagène sous Antiochos Ier[58]. En revanche, la donation faite par Olympichos aux Mylasiens pour le sanctuaire de Zeus Osogoa mentionne seulement terres et dépendances; nulle trace ici d'un transfert de population et cela explique que le dynaste invite la cité à mettre le domaine en location. Il s'agit véritablement d'un autre système de mise en valeur (qui a dû être introduit plus ou moins tardivement selon les régions, à Labraunda dès le III° s. av. J.-C.).

Il nous faut donc constater des différences dans les modes de mise en culture, qui s'accentuent avec le temps mais la nature, sinon le volume, des domaines sacrés reste très comparable d'une région à l'autre. L'étude des différents types de production nous permettra de préciser pour quelques uns des cas de quelle façon étaient conçues les terres sacrées et leur usage.

1 - *Bois, pâturages, terres incultes*

La plupart des sanctuaires possédaient un bois sacré (ἱερὸν ἄλσος) et les mentions occasionnelles en sont innombrables[59].

Il semble que les conditions d'utilisation de ces bois sacrés aient varié selon les régions. Dans la plupart des cas, les interdictions sont très strictes[60]; de même qu'à Athènes un prêtre d'Apollon Erithaséos lance une ordonnance contre ceux qui coupent les arbres du sanctuaires ou vont y ramasser du bois mort, voire des feuilles sèches[61], de même un règlement protège le bois sacré d'Hécate de Lagina[62] et il est question pour Sinuri d'un procès à son propos (troupeaux y ayant pénétré, abattage d'arbres, ou plutôt appropriation frauduleuse?). En revanche, nous savons qu'à Kasôssos, le bois sacré de Zeus avait été partagé en trois lots et affermé à perpétuité.

A Kula[63], Zeus Sabazios et Artémis Anaïtis punissent Aur. Stratonicus pour avoir coupé du bois dans le bois sacré. C'est que ce dernier, lorsqu'il n'était pas exploité, représentait une valeur potentielle non négligeable et pouvait être l'objet de convoitises: César fit ainsi mettre à mort un certain Purullius (ou Turellius) parce qu'il avait fait abattre des arbres dans le bois sacré d'Asklépios à Cos pour la flotte[64].

Après la forêt, qui devait tenir d'après ce qui précède, une assez large place dans les propriétés des sanctuaires, il faut citer parmi les terres non cultivées les pâturages, ou des terres laissées volontairement en friche. L'idée que la terre non cultivée, non «aliénée» par affermage était plus sainte est la première conception que l'on pouvait avoir de la terre sacrée, mais il faut dire qu'elle se heurtait (surtout à partir de l'époque hellénistique) à la thèse selon laquelle les biens des dieux devaient leur permettre de subvenir dignement à leurs fêtes ou sacrifices. Cependant, autour du temple lui même, dans le bois sacré, l'usage interdisait en général les animaux ou l'usage des outils. Hors d'Asie Mineure, retenons les exemples de Délos[65], d'Héra Lacinia à Crotone[66], de Delphes, de Kleitor[67], Tégée[68], et, en Asie Mineure, Apollonia d'Ionie[69], Éphèse[70].

Ces exemples ne sont sans doute pas les seuls que l'on puisse fournir[71] dans la mesure où les sanctuaires avaient à entretenir les animaux sacrés dont une partie était destinée aux sacrifices, ce qui explique que ces prairies aient été conservées, en jouissance directement par les sanctuaires[72].

2 - *Les terres cultivées*

Lorsque les inscriptions sont assez nombreuses, on peut même avoir une idée de ce que pouvait être l'aspect général des terres cultivées. C'est la cas à Délos et dans les îles voisines[73] ou à Héraklée de Lucanie[74] mais c'est aussi le cas en Carie dans la région de Mylasa.

Nous apprenons par exemple comment étaient disposées les parcelles, sans malheureusement en savoir les superficies, définies par rapport à des rivières, des ruisseaux, des chemins[75]. Nous apprenons le nom des voisins qui les bordent, qu'il s'agisse de simples particuliers ou d'autres dieux.

C'est aussi par ces textes que nous pouvons un peu deviner ce qu'étaient les structures de l'exploitation agricole, avec ses terres, ses bâtiments d'exploitation, ses briquetteries[76] par exemple.

Par ces documents, mais aussi grâce à un certain nombre de comparaisons, il apparaît qu'il y avait des champs proprement dits et également des pièces de terre d'usage moins bien défini[77]. Ces terres cultivées pouvaient porter des arbres fruitiers ou de la vigne[78] soit en plantation, soit isolément. En revanche les céréales ne sont pas souvent mentionnées[79].

Enfin, il faut rapprocher de ces domaines sacrés, les salines[80], étangs ou lacs sacrés[81], carrières[82] que pouvaient posséder les dieux.

C - Le vocabulaire

Outre la hiérarchie agricole des terres des domaines sacrés et leur structure matérielle que nous venons d'envisager, on peut se demander s'il n'existait pas des différences soit juridiques soit de sainteté selon l'angle sous lequel on envisage les choses.

1 - *Les dénominations de la terre*

Th. Homolle[83] distinguait entre une terre exclusivement consacrée à l'usage religieux, ou ἱερόν, destinée à recevoir édifices religieux ou objets sacrés et un second groupe de terres qui, bien que faisant partie des biens des sanctuaires et par là même étant sacré, pouvait être cultivé, bâti, loué.

W. M. Ramsay décrit des sortes de cercles concentriques autour du temple ou de l'enclos sacré, περίβολος, où vivaient le prêtre et la prêtresse et qui est le «saint des saints» du sanctuaire[84], tout autour une terre occupée et cultivée par les gens consacrés ou *hieroi* et qui porterait le nom de ἱερὰ κώμη ou ἱερὸν χωρίον ou περιπόλιον comme à Stratonicée où les habitants du *peripolion* de Lagina étaient distingués de ceux qui habitaient la cité. Enfin, et c'était la plus vaste part, la χώρα ἱερά, soit louée, soit cultivée par les hiérodules et dont les revenus revenaient aux prêtres.

Dans un cas comme dans l'autre, les catégories semblent bien arbitraires. Guiraud[85] faisait remarquer que le terme de *hieron* s'applique indistinctement à toutes les propriétés des dieux quelle qu'en soit la finalité et que s'il y avait une distinction, elle ne pouvait exister que *de facto*. Si nous examinons la division selon Ramsay, elle apparaît comme plus arbitraire encore; en effet, Ramsay donne au terme *peribolos* un sens beaucoup plus précis qu'il n'est en réalité, en effet on ne doit pas le séparer de son complément: τῷ περιβόλῳ τοῦ τεμένους et il doit s'agir ici tout simplement des «limites du téménos». De la même façon, on voit mal comment Ramsay pouvait tirer du nom *peripolion* l'indication d'une zone médiane dans la hiérarchie des terres sacrées.

Quels étaient alors les termes employés pour désigner les terres sacrées, celui que l'on rencontre le plus fréquemment est bien entendu le plus général, τέμενος[86] enclos ou domaine sacré; par ce dernier sens nous arrivons, me semble-t-il, à une simple pièce de terre voire une parcelle; c'est ainsi, par exemple, que toutes les bornes des domaines sacrés portent ce terme même lorsqu'il ne s'agit que de peu de chose. Lorsqu'est employé ἱερόν on pense à un sanctuaire avec un bâtiment cultuel, mais le sens peut être beaucoup plus vague comme le remarquait P. Guiraud et même désigner tout autre chose que des terres (offrandes, etc...). D'autres mots sont encore fréquemment employés, ἀγρός[87] ou χωρίον, χορόν dans un texte lydien (cité *infra* p. 394 n. 113) en principe seulement pour des terres[88], on trouve aussi τόπος dans un texte de Sinuri[89] ou tout simplement χώρα[90]. Il ne semble pas que l'on puisse faire une quelconque classification juridique, tout au plus les termes employés qualifient de façon plus ou moins vague la nature du domaine[91].

S'il faut opérer une distinction juridique, elle n'a de sens qu'à une époque tardive[92], après le nouveau découpage administratif opéré par Pompée en 65-64 av. J.-C. Elle concerne par exemple le sanctuaire de Comana Pontique, de Zéla[93], et sans doute la Mysie Abrettene[94], où il faut distinguer entre les terres sacrées proprement dites et le territoire qui était soumis à l'autorité du prêtre sans pour autant faire partie du sanctuaire. Mais il est évident qu'il ne s'agit pas là de terre sacrée[95].

Enfin pour rester dans le domaine des définitions, il convient de préciser le rapport de l'asile et des terres du sanctuaire en relevant qu'il n'y a pas coïncidence entre les deux (l'exemple d'Éphèse, qui possède des terres dans toute la plaine du Kaystros mais dont les limites de l'asile sont beaucoup plus restreintes suffirait à le montrer).

2 - *Les noms théophores*

Pour mieux démontrer la grande importance de la propriété sacrée, W. M. Ramsay émet l'hypothèse que les noms théophores d'un certain nombre de villes ou villages signifiaient que ceux-ci, à un moment de leur histoire avaient fait partie des domaines sacrés. Les noms de Hiéropolis ou Hiérapolis[96] sont fréquents en Asie Mineure mais aussi de nombreux villages appelés Hiérakome[97]. Au même type peuvent se rattacher les villes et villages qui portent le nom d'une dieu plus précis: Menokome, Attioukome, Orkistos, Atyokhorion[98] Dionysopolis[99] ou qui ont conservé encore plus nettement la trace de leur origine (Dioshiéron, Apollonhiéron)[100].

Cette théorie de Ramsay fut admise aussi largement que l'avait été celle sur l'accaparement des terres. On y adjoignit même les nombreux exemples fournis par la Lydie Katakekaumene: celle-ci avait gardé une organisation essentiellement fondée sur le village[101]. Sur chacun d'entre eux, les dieux, la Meter Anaïtis, Zeus Sabazios et la Meter Hipta, Apollon Bozenos, Zeus Masphalatenos, Men Petraites et Men Labanas[102], etc... «règnent»[103], leur pouvoir se manifestant de façon sensible par des jugements, des punitions.

T. Zawadzki[104] dans son zèle à démontrer la fausseté des théories de W. M. Ramsay nie toute signification aux noms théophores, aux inscriptions de la Lydie Katakekaumene, et tente de démontrer que dans tous ces cas, les divinités n'avaient qu'un rôle purement moral.

Il semble tout d'abord qu'il ne faut pas mélanger les deux types de données. Si nous examinons le problème des noms théophores, il apparaît difficile de conclure aussi radicalement que T. Zawadzki; tout d'abord à cause d'une inscription inédite au moment où il publiait son article[105], il s'agit là d'un décret honorant un fonctionnaire séleucide qui a eu une attitude favorable à la ville dans une affaire concernant les «villages sacrés» τῶν ἱερῶν κωμῶν[106]. Ce texte montre bien que les villages sacrés ont une existence réelle et il serait bien étrange en fonction de cela qu'au moins les Hiérakome ou Hiérapolis que nous connaissons n'aient pas été à un certain moment une hiérakome ou une hiérapolis anonyme.

De même les noms de Dioshiéron et Apollonoshiéron s'expliquent mal, quoiqu'en dise T. Zawadzki, si on ne donne pas une pleine signification à ces termes[107].

La Lydie Katakekaumene fournit d'assez nombreuses mentions de dieux κατέχοντες ou βασιλεύοντες. Nous avons vu plus haut[108] que les deux termes n'étaient sans doute pas exactement synonymes. Le principal apport de ces inscriptions est de montrer que l'approche des «villages sacrés» ne saurait se réduire à la définition d'une propriété (au sens moderne du terme) du dieu sur la *kome*. T. Zawadzki et E. N. Lane rapprochent cette série de documents d'une inscription de la Lydie occidentale où Men est dit προκαθημένος τῆς κώμης[109]. Dans quelle mesure sommes-nous en présence d'une forme «atténuée» par rapport aux inscriptions précitées? En effet le terme employé ferait plutôt penser à un patronage du dieu qu'à une possession matérielle de la terre. Zawadzki cite aussi à l'appui de ses dires un passage de Libanios[110]: ὅτου γὰρ ἂν ἱερὸν ἐκκόψωσιν ἀγροῦ τετύφλωταί τε καὶ κεῖται καὶ τέθνηκε· ψυχὴ γὰρ , ὦ βασιλεῦ, τοῖς ἀγροῖς τὰ ἱερὰ προοίμια τῆς ἐν τοῖς ἀγροῖς κτίσεως γεγενημένα καὶ διὰ πολλῶν γένεων εἰς τοὺς νῦν ὄντος ἀφιγμένα, «un village dont on détruit le sanctuaire devient aveugle, on le ruine, il ne vit plus: les sanctuaires sont, ô Maître, l'âme du village, ils furent l'origine de l'agglomération villageoise et nous parvinrent à travers bien des générations». Ce passage montre bien ce que pouvait être l'importance des sanctuaires villageois même à une époque aussi basse que celle de Libanios mais il faut noter que ce dernier les tenait pour le point de départ (προοίμια) des villages[111].

De plus, pour en revenir au cas de la Lydie cité plus haut et quelle que soit la conclusion générale envisagée, au moins deux inscriptions mentionnent des terres, ou plus exactement des bois sacrés[112] une autre le χορόν d'un sanctuaire[113]. Tout cela représentait peut-être peu de chose mais n'en existait pas moins.

En revanche, T. Zawadzki admet l'existence autour d'un hiéron central d'un groupe de villages (*ibid.*) citant par exemple le cas de Panamara[114].

Il semble que dans ce cas,[115], à moins d'une découverte permettant d'affirmer de façon explicite le contraire, il faille d'abord penser à un κοινόν à caractère administratif[116] comme par exemple le *koinon* bien connu des Étoliens en Grèce qui avait pour centre à la fois religieux et administratif le sanctuaire de Thermos. Cela ne signifie donc pas que les villages unis autour de Zeus Panamaros soient forcément les anciennes possessions d'un *hieron*.

Il n'y aurait dans ce cas rien de comparable à la situation créée par Pompée et ses successeurs[117], contrairement à ce que dit T. R. S. Broughton[118] qui distingue, dès l'époque hellénistique, la terre sacrée proprement dite et un secteur pour lequel le temple servait de centre politique, tribal, économique et qui, seul, pouvait être réorganisé, colonisé, «urbanisé». Rien n'autorise cette distinction si on lui donne un sens juridique[119]. Quant à l'action des souverains, elle s'est exercée — directement ou non — sur les terres sacrées elles-mêmes. Il y a une différence fondamentale à l'époque de la domination romaine; les nouveaux maîtres ont une conception plus «séculière» du rôle du prêtre et à ce titre, en font un dynaste comme les autres, avec un rôle administratif, qui s'étend hors des limites du domaine sacré. Il n'y a aucune preuve que rien de tel ait existé à l'époque hellénistique.

CONCLUSION

Au moment de clore cette étude, la réponse posée à la première question, quelle a été l'évolution de la propriété sacrée à l'époque hellénistique, ne peut apparaître comme évidente. Cependant, notre exposé a pu faire déjà entrevoir que cette réponse était peut-être secondaire et que l'on avait posé là un faux problème. Qu'importait en effet aux souverains de saisir des terres alors que l'Asie Mineure leur offrait les anciens domaines royaux ou ceux des dignitaires perses ou indigènes.

Certes, il a pu y avoir installation de colons sur les terres des sanctuaires[120]. Mais cela ne signifie nullement que ces terres aient été au préalable saisies par les autorités séculières. Celles-ci avaient au contraire tout intérêt au développement économique, disons plutôt à l'enrichissement des sanctuaires[121]. Ils étaient en effet de façon directe ou indirecte les bénéficiaires de cet enrichissement. Indirectement dans la mesure où la prospérité d'un sanctuaire rejaillit sur la région environnante[122], directement si l'on tient compte que le fait de signaler des exemptions de taxes indique que ce n'était pas là la règle courante[123].

On a en effet, souvent affirmé que les souverains hellénistiques n'intervenaient que peu dans les affaires des sanctuaires. L'inscription publiée par L. et J. Robert[124] montre que l'administration royale pouvait intervenir directement dans l'évolution des domaines sacrés. Ici comme à Labraunda l'action du pouvoir royal va dans le sens des intérêts de la cité qui a fait appel à la médiation du roi.

Une autre question se pose, sans doute encore plus difficile à élucider, celle des rapports de «l'urbanisation» et des sanctuaires[125]. Il n'est pas question de redonner tous les éléments du problème; cependant, Strabon[126] dans un passage qui n'est pas fréquemment cité dans cette controverse, donne de précieuses indications. Après une discussion pour savoir si Ilion est bien l'antique Troie, il présente celle-ci comme un village avant la conquête d'Alexandre (ϰώμην εἶναί φασι) qui possédait un petit sanctuaire d'Athéna[127]. Alexandre vainqueur du Granique, fait des offrandes au sanctuaire et *donne au village le titre de cité*, libre et exempte du tribut. Cette politique favorable à Ilion est poursuivie par ses successeurs, explique le développement ultérieur de la cité.

Le texte ne précise pas ce qu'étaient exactement au départ les rapports entre le sanctuaire et le village[128], mais il semble en tout cas plausible qu'une telle évolution ait pu se produire pour les Hiérapolis, etc... qui sont à l'époque romaine des cités importantes, sans pour autant, et c'est là un point capital, qu'il y ait eu saisie par les souverains. Les sanctuaires ont sans doute participé de façon importante, ne serait-ce que par leur nombre, à l'urbanisation de l'Asie Mineure, étant en cela les auxiliaires des souverains dans leur effort d'hellénisation[129].

Il faut enfin tenir compte de la diversité et de la complexité des situations respectives. L'Asie Mineure est une mosaïque de peuples, un enchevêtrement de souverainetés à divers degrés auxquels les théories monolithiques de W. M. Ramsay ou de A. H. M. Jones, semblent ne s'adapter que médiocrement. Ce point de vue pourra apparaître comme une solution d'abandon, mais combien plus valable pour l'Asie Mineure se trouve être le jugement que l'on a porté sur les rapports entre État et sanctuaires en Égypte[130].

APPENDICE IV

LES DOMAINES SACRÉS

(Cf. *supra* p. 178)

Lemnos

M. Segre, *ASAA*, 15-16 (1932-3) paru en 1942, p. 289-314, borne d'un sanctuaire d'Artémis à 4 km du kastro: τεμένως τε̃ς 'Αρτέμιδος (milieu du VI° s. avant J.-C.).

Aigai (Eolide)

G. E. Bean, *Belleten* 30 (1966) p. 525-8 [Φιλέταιρος] 'Αττάλω 'Απόλλωνι Χρηστηρίω τὰν χωρὰν ἀνέθηκε ὡς αἰ στᾶλλαι ὁρίσζοισι Cf. L. et J. Robert, Bull., 1968, n° 446.

Lesbos

Thucydide, III, 50: (Les Athéniens) divisèrent le territoire (de Lesbos) sauf celui de Méthymna en 3 000 lots, à la réserve de 300 lots consacrés aux dieux, ils envoyèrent comme clérouques... (à rapprocher des *horoi* de Samos).

Samos

CIG 2246: Ὅρος τεμένος 'Αθηνᾶς 'Αθηνῶν μεδεούσης; *SEG* I 375 (ap. 439 av. J.-C.); 376 (411-404); etc...

Samos

CIG 2286 (Schwyzer 716); *Syll.*³ 976, domaine d'Héra sur le continent.

Éphèse

F. Miltner, *JOEAI* 45, Beiblatt, 1960, p. 42 (avec les corrections de D. Knibbe, *Führer durch das archäologische Museum in Selçuk Ephesos*, 1974, p. 108-109: *[Benef]icio Ca[esaris] divi Augusti ex rediti[bus] agrorum sacror[um] quos is Dianae [dedit] via strata Sex(to) Appul[eio] pro co(n)s(ule)* ['Επὶ] Καίσαρος τοῦ σεβαστο[ῦ] θεοῦ ἐκ τῶν ἱερῶν προσόδων ἃς αὐτὸς τῇ θεᾷ ἐχαρ[ίσατο] ὁδὸς ἐστρώθη ἐ[πὶ] ἀνθυπ(άτου) Σέξτου 'Αππολείου.

Smyrne

G. Petzl, *ZPE* 9 (1972) 61-67, propriétés d'une divinité, interdiction de couper du bois et de faire paître, vignes.

Hiérocésarée

L. et J. Robert, *Hellenica* VI, 27-55 (n° 5) borne d'une sanctuaire d'Artémis, délimitant la part de cette terre qui jouit de l'asylie à Hiérocésarée, ce qui confirme les données de Welles n° 68 et Tacite, *Ann.* III, 62.

Iasos

D. Levi - G. Pugliese-Carratelli, *ASAA* 39-40 (1961-2) paru en 1963. 373-632 = L. Robert, *REA* 1963, p. 298-329: borne d'un domaine sacré p. 309 (Zeus Megistos) IV° s. av. Οὖρος τεμενέος Διὸς Μεγίστο[υ]. On avait déjà trouvé à un autre endroit du territoire, un document tout à fait comparable: Kondoleon, *MDAI(A)*, 1889, p. 108, n° 61 (*SGDI* 5518).

Labraunda

J. Crampa, *Labraunda* III, 1 (1969) n° 1-12, inscriptions de la période d'Olympichos. L'essentiel de ces inscriptions concerne la querelle entre le prêtre de Zeus Labraundeos et les Mylasiens à propos du contrôle du sanctuaire, de ses habitants et de ses terres; le n° 8 est une donation faite à Zeus Osogoa par le dynaste d'un domaine destiné à être affermé.

Id. *Labraunda* III 2 (1972) n° 69, longue description de domaines appartenant à Zeus Osogoa, qui jouxtent ceux qui appartiennent à Zeus Labraundeos, à Apollon et Artémis (III° s. av. J.-C.).

Apollonia de la Salbaké, Sébastopolis

J. et L. Robert, *La Carie* II, décret n° 166, fin III° s. (?) où il est question de «villages sacrés», l'un d'entre eux pourrait bien être devenu unité autonome (ou plusieurs) à l'époque augustéenne sous le nom de Sébastopolis (p. 292 sqq., 336).

Pérée Rhodienne (Amos)

Contrats de location concernant les terres dont l'appartenance est mal définie: P. M. Fraser et G. E. Bean, *The Rhodien Peraea and Islands*, Oxford 1954, p. 6-18. (environ 200 av. J.-C.). Des indices de poids — mais aucun décisif — semblent indiquer que ces terres ont dû faire partie du domaine d'une divinité (Apollon Samnaios?).

Presqu'île Cnidienne

G. E. Bean et J. M. Cook, *ABSA* 47, 1952 (paru en 1953) n° 28: τέμενος ’Ασκλαπιοῦ ἀποτελεῖν μίσθωμα κατ’ἀεὶ κομιδὰς ἐκ ποθόδου θυσιᾶν. Cf. pour le commentaire et la discussion. J. et L. Robert, Bull. 1954, n° 228, qui donnent comme traduction: «Domaine sacré d'Asclépios. Verser (ceux qui exploitent le téménos) un loyer perpétuellement, que les recouvrements (soient pris) sur les revenus des sacrifices (cf. *infra* p. 382 n. 209).

Commagène

De nombreux documents comparables à l'édit du Nemrud Dagh (*IGLS* I, 1) ont été publiés ou réexaminés, cf. H. Waldmann, *Die Kommagenische Kultreformen*... (1973); J. Wagner -G. Petzl, *ZPE* 20, 1976, p. 213 sq.

Chypre

Domaines sacrés et publics de Cos à Chypre, S. M. Sherwin-White, *JHS* 75 (1975) 182-4.

Chypre

T. B. Mitford, *AJA* 65, 1961, p. 125 n° 26 donation de terres à Aphrodite Akreia (fin des Antonins-débuts des Sévères).

QUATRIÈME PARTIE

LES DIEUX ET L'ARGENT

INTRODUCTION

«...Je n'ai pas rencontré de (temple) plus grand que celui d'Hiérapolis, ni d'édifice plus auguste, ni de contrée plus sainte. Ce temple renferme des ouvrages précieux, d'antiques offrandes, une foule d'objets merveilleux, des statues vénérées et des dieux toujours présents... A l'égard des richesses, ce temple est le premier de ceux que je connais. De continuels tributs lui arrivent d'Arabie, de Phénicie, de Babylonie, de Cappadoce, de Cilicie et d'Assyrie. J'ai vu le trésor secret où sont déposées ces richesses: nombreuses étoffes, objets en argent, objets en or rangés séparément. Les fêtes et le solennités y sont plus fréquentes que chez aucun autre peuple». Le témoignage de Lucien[1] pourrait être corroboré par beaucoup d'autres auteurs[2]; ce qui retient l'attention des contemporains à propos des sanctuaires, c'est leur richesse, objet d'admiration et aussi de vénération pour les foules, de convoitise pour les pirates... ou les souverains impécunieux. Cette impression est renforcée par le dimension et la qualité des constructions, le luxe de leur décoration qui contraste le plus souvent avec la modestie des bâtiments publics ou privés.

Pour l'Asie Mineure, à quelques très rares exceptions près, nous ne possédons pas l'équivalent de la comptabilité des sanctuaires égyptiens[3], d'Athènes et d'Attique[4], de Délos[5] ou de Delphes[6], cependant les documents sont relativement abondants et précis et la difficulté provient plutôt de leur extrême dispersion et de leur appartenance à des sanctuaires de nature fort différente. Cependant l'analyse — faite d'abord sans le secours des données plus explicites évoquées plus haut — paraît significative si les conclusions que l'on peut tirer sont de même ordre.

Notre documentation peut s'organiser autours de deux thèmes différents mais nécessairement complémentaires:

— En commettant un inévitable anachronisme, on peut dire que du point de vue financier, le sanctuaire constitue une «personne morale», qu'il s'agisse d'une entité autonome dont les revenus s'identifient à ceux du grand-prêtre qui le gouverne[7] ou d'un sanctuaire dépendant d'une cité et dont l'activité financière est du ressort d'une caisse spéciale que nous appellerons par commodité caisse des cultes[8]. Dans les deux cas s'établit un équilibre nécessaire et tout empirique entre les recettes et les dépenses. C'est cet aspect budgétaire que nous retiendrons en premier lieu.

Mais cela ne suffirait pas à justifier l'idée de richesse des sanctuaires. Nous avons vu plus haut que dans l'opinion commune des anciens ces derniers sont un lieu privilégié pour l'accumulation des trésors. Il importe donc de tenter de savoir sous quelle forme ils sont acquis, conservés et également de voir dans quelle mesure et de quelle manière ces richesses ont pu être réinsérées dans la circulation des biens et dans le cours général de la vie économique.

CHAPITRE VII

LE «BUDGET» DES SANCTUAIRES

Dans les quelques cas où nous possédons des documents comptables[1], il ne faut pas imaginer comme à Délos de comptes raisonnés avec mise en relation du total des recettes et des dépenses. Remarquons d'emblée que si les comptes de dépenses sont parfois tenus de façon précise (dans un cas particulier au moins, celui des constructions de Didymes), il n'en va pas de même pour les recettes. Ce traitement différent s'explique bien lorsqu'une cité est concernée par l'entretien d'un sanctuaire: d'une part, elle entend connaître le montant de dépenses qu'elle engage pour ses cultes, d'autre part, elle tient à lui donner la plus grande publicité possible par la gravure sur des stèles que pourront lire ceux qui visitent le sanctuaire, lorsque celui-ci possède un renom qui dépasse les limites du territoire civique.

Il faut bien préciser ce que nous entendons par «budget». Un sanctuaire requiert de l'argent pour les constructions, leur embellissement ou leur entretien mais aussi pour faire face aux frais inhérents au culte. Qu'il s'agisse alors de dépenses ordinaires ou extraordinaires, il faut se procurer les revenus correspondants (offrandes, taxes, amendes, etc...), mais il est tout à fait clair que ce sont les dépenses qui ont le pas sur les recettes. En d'autres termes, une fois que l'autorité qui gère le sanctuaire a décidé une dépense, d'autant plus que certaines reviennent à un rythme régulier, elle se préoccupe de procurer l'argent par les procédés les plus divers et que nous envisagerons plus loin. Parmi les dépenses occasionnées par le culte au sens le plus large, la nécessité d'un classement à la fois cohérent et simple impose pratiquement la distinction entre dépenses ordinaires et extraordinaires, ces dernières sont en effet les plus importantes et les plus onéreuses — elles consistent essentiellement en constructions et réparations — et il convient de les opposer aux dépenses «normales», prévisibles parce qu'annuelles, pentétériques, c'est à dire ayant un retour selon un rythme défini à l'avance (fêtes, sacrifices, entretien du personnel sacré, etc...).

A - Dépenses

1 - *Constructions*

La première manifestation de la rivalité entre grands sanctuaires insulaires et côtiers est la construction[2] de temples aussi vastes et somptueux que le permettent à la fois les ressources et les connaissances techniques[3]. Cela explique que des projets trop présomptueux aient pu n'être jamais menés à leur terme[4] ou que la durée des travaux ait été le plus souvent considérable. C'est le cas à Didymes[5], mais un bon exemple d'une telle situation peut aussi être trouvé à Éphèse où l'édification de cinq ou sept[6] monuments successifs se poursuit pratiquement sans interruption du VII° siècle à la fin du IV° siècle. En effet, la construction de l'Artémision D (dit de «Crésus») dure environ cent vingt ans[7], celle de l'Artémision E (dit d'«Alexandre») au moins une quarantaine d'années[8]. Le système en usage à Éphèse est celui de la mise en adjudication des travaux[9] avec responsibilité de l'architecte sur ses propres biens, ce qui implique qu'il est en même temps entrepreneur. C'est là une situation qui semble particulière à Éphèse mais en revanche l'adjudication est la pratique la plus courante[10]: elle est tout à fait conforme à la notion grecque du rôle de l'État, qui dans la plupart des cas se dégage — lui et ses magistrats — de la gestion directe et par conséquent contraignante, d'opérations à caractère financier ou fiscal en adoptant aussi largement que possible le système de la ferme. L'adjudication n'est ici qu'une transposition de celui-ci au plan des travaux effectués au compte de l'État[11].

En Asie Mineure, il est peu fréquent que des documents se rapportant spécifiquement à des constructions nous aient été conservés. Il s'agit le plus souvent de mentions isolées d'affectations de dons ou de revenus à des constructions[12]; et même les inscriptions dont l'objet unique est la mise en œuvre de règlements se rapportant à l'édification de temples, tel par exemple le devis pour les substructions d'un temple à Lesbos[13], ne sont guère plus explicites; il s'agit ici d'un marché passé avec un entrepreneur auquel revient la fourniture de la pierre grossière de fondation dans les parties où le sol doit être renforcé. Cette clause a un caractère exceptionnel (il n'en va pas de même par exemple à Épidaure) mais elle se justifie par la nature du travail à exécuter, on ne peut en effet prévoir à l'avance la qualité du sol et donc les apports nécessaires. Aucune indication chiffrée (prix, quantités) n'est donnée.

Les travaux peuvent aussi consister en restaurations et aménagements comme à Mylasa où nous possédons un décret de *syngeneia* ordonnant un certain nombre de travaux: mise en place d'une table à offrandes, d'un autel, d'une porte, d'une balustrade[14], la construction d'une barrière de bois clôturant le *prodomos*[15]. Malheureusement, pour la plupart des travaux qui concernent l'Asie Mineure et les îles, il est impossible de donner même une approximation du coût de construction[16]. Les auteurs littéraires insistent sur les techniques de construction, les matériaux employés, les architectes, les curiosités, mais peu sur les aspects proprement économiques[17]. De même les inscriptions ayant quelque rapport avec les constructions sacrées sont — à l'exception de celles de Didymes — fort peu précises[18].

En effet, l'essentiel de notre documentation provient du sanctuaire milésien de Didymes[19] où nous possédons, pour la fin du III° siècle et le II° siècle, les comptes de construction du temple d'Apollon[20]. Avec quelques variantes, ils se présentent à peu près de la même façon: après l'intitulé, qui donne les noms des deux éponymes milésiens (le stéphanèphore et le prophète), ceux de l'architecte[21] et des *tamiai*, viennent les comptes du commissaire à la construction du temple. On y distingue généralement les travaux effectués par les carriers (λατόμοι) et les marbiers (λευκουργοί) et à propos de ces deux catégories on précise la quantité, le coût unitaire de chaque type de travail[22], le total indiqué pour les différentes interventions comprend le coût d'entretien des ouvriers et du matériel, dont le montant est lui aussi précisé. Le compte donne enfin la somme globale déboursée par la cité. Dans la plupart des cas, cette somme, gravée tout au bas de la stèle, a disparu et il faut reprendre le détail des travaux et des opérations comptables pour tenter d'en donner le montant, souvent de façon approximative.

La somme qui préoccupe essentiellement les commissaires aux comptes est celle qui est engagée par la cité et l'on prend soin de bien spécifier ce qui incombe à la cité et au sanctuaire:

— en 217/6, la participation de la cité aux travaux dépasse 30 000 dr. pour un coût total de 37 841 dr. 4 ob. $^{1}/_{2}$[23].

— quelques années plus tard[24], la prise en compte du détail des travaux mentionnés sur une stèle, assez mutilée il est vrai, donne un total de 13 111 dr. +, ce qui permet de restituer avec quelque certitude aux lignes 23-24 la somme totale de 13 430 dr. plus les unités et les fractions[25].

— dans le compte 38, le total est de 17 597, 5 dr. mais il faut défalquer les dépenses engagées pour la nourriture et l'outillage qui incombent au sanctuaire, soit 5 548 dr. ½[26].

— le compte 39 est le plus complet qui ait été conservé (mais il n'est pas possible de la dater avec certitude[27]); le coût total du travail des marbriers est de 33 909 dr. 4 ob. desquelles il convient de retrancher 7 075 dr. 2 ob. 3 ch. pour leur entretien, soit un débours pour la cité de 26 834 dr. 1 ob.; pour les carriers, les chiffres sont respectivement 9 758 + dr. et 2 860[28]. Le coût total pour la cité est donc de 32 753 dr. 7 ch.

— selon A. Rehm - R. Harder, les comptes 40 et 41[29] seraient complémentaires et dateraient de la même année 174/3 ou 173/2; le premier nous donne seulement le total des travaux des carriers, 14 354 dr. 3 ob. ½; le second nous apprend que les marbriers ont coûté au total 25 715 dr. 3 ob. 6 ch. dont 6392 dr. 4 ob. 3 ch. pour leur entretien. La dépense totale pour cette année aurait donc été légèrement supérieure à 40 000 dr.

— enfin, le n° 44 donne la fin d'un compte dont le total est sans doute largement supérieur à 30 000 dr.[30].

A partir de ces données, on peut dresser le tableau suivant:

Nous sommes restés volontairement au niveau de la seule arithmétique et le bilan semble fort décevant; les données chiffrées concernent six ou sept années séparées par des périodes inégales pour lesquelles nous ne savons à peu près rien et il serait vain de tenter une estimation globale des travaux[31] en effet une valeur moyenne annuelle n'aurait guère de sens pour une période aussi longue, les travaux ont dû être interrompus plusieurs fois et n'ont jamais été achevés. De plus une part non négligeable des sommes dépensées a été utilisée à d'autres constructions que le temple lui-même[32], mais toujours dans le sanctuaire.

Retenons cependant quelques indications précieuses.

— selon les années, les dépenses engagées varient presque du simple au triple en fonction de l'avancement des travaux, mais sur-

n°	Total Général	Total Marbriers	Dépense pour les marbriers	Total Carriers	Dépense pour les carriers	Cité	Sanctuaire
27 (217/6)	*37861 dr.* $4^{1}/_{2}$ *ob.*					± 31000 dr.	> 6000 dr. (> 16%)
29	*13430 dr.* + < 10 dr.						
38	*17597,5 dr.*			17597,5 dr.	5548,5 dr.	12049 dr.	5548,5 dr. (31%)
39	*43668 dr.* +	33909 dr. 4 ob.	775 dr. 2 ob. 3 ch.	9758 + dr.	2860 dr.	32753 dr. 7 ch.	9935 dr. (23%)
40	14354 dr. 3 ob. $^{1}/_{2}$			14354 dr. 3 $^{1}/_{2}$ ob.			
174/3?	*40070 dr.*						
41	>25715 dr. 3 ob. 6 ch.	>25715 dr. 3 ob. 6 ch.	>6392 dr. 3 ch.			19322 dr. 5 ob. 3 ch.	>6392 dr. 4 ob. 3 ch. (> 25%)
44	*30005 dr.* *1 ob.* + < 10000 dr.						

tout des disponibilités de la cité. La liberté d'action de cette dernière et de ses magistrats semble singulièrement restreinte pendant la période de construction. L'effort nécessaire semble bien au dessus des possibilités matérielles de la cité et justifie à la fois la durée des travaux et leur inachèvement; c'est ainsi que lorsque survient un évènement imprévisible, comme par exemple la nécessité de réparer la chèvre (instrument de levage qui permet, entre autres travaux, l'anastylose des colonnes) la cité se décharge sur le sanctuaire des frais relativement modiques de la réparation[33]. Le salaire des deux τέκτονες fixé à l'avance par les *eclogistai* est de 297 dr. 2 ob. qui devront être prélevés de la même façon que les sommes prévues pour les esclaves sacrés et les transporteurs[34].

— le sanctuaire participe aux frais de construction du temple puisque, dans la plupart des cas suffisamment explicites[35], l'entretien des ouvriers et du matériel est défalqué du montant versé par la cité et assumé par le sanctuaire lui-même. Dans les cas connus, le total des débours est compris entre 5 500 et près de 10 000 dr.[36], soit entre 25 et 30% des dépenses globales[37]. Cette situation est parfaitement compréhensible dans la mesure où les ouvriers sont les plus souvent des *hieroi paides*, il est donc normal que le sanctuaire les prenne entièrement en charge, tant pour la nourriture et le vêtement que pour la trempe du fer et l'aiguisage des outils ou encore le transport par eau des pierres[38]. Personnel d'esclaves sacrés[39], caisse du sanctuaire différente du budget des cultes de la cité[40], voilà deux caractéristiques qui permettent de distinguer nos comptes de séries analogues du reste du monde grec. Cette originalité se justifie au moins partiellement par les survivances de l'organisation qui devait être celle du sanctuaire à l'époque des Branchides.

— Il n'est pas possible de préciser le nombre exact des ouvriers[41] qui participent aux travaux. Nous avons déjà noté que la distinction essentielle à opérer est celle entre les marbriers et les carriers, qui sont tous des esclaves sacrés. Le nombre des carriers est parfois mentionné, il varie du simple au double, de 15 à 30 y compris leurs valets ou *hyperetai*, sans qu'on puisse en saisir clairement les raisons. Par contre, le nombre des marbriers n'est jamais précisé. Il existe une troisième catégorie, celle des ἡμιονηγοί ou muletiers du compte n° 41, il s'agit évidemment des cinq attelages et de leurs conducteurs offerts par Philomélos fils de Lysias[42].

— Il n'y a pas à Didymes de véritable division du travail, certes les marbriers semblent plus particulièrement effectuer des travaux de pose et de finition dans le sanctuaire, mais les carriers apparaissent à tous les stades du travail, depuis l'extraction à la carrière jusqu'à la taille pour la pose, ce sont eux qui entretiennent la voie sacrée, assurent la majeure part du transport et s'occupent même du dragage du port d'Ionia Polis[43]. Il convient cependant de remarquer que nous en sommes là au stade intermédiaire de la construction qui — à l'exception des marbriers — demande le moins de spécialisation et ceci pourrait expliquer les différences que l'on peut enregistrer sur ce point avec les comptes de l'Érechteion ou ceux d'Épidaure.

— Il y a deux méthodes de décompte des travaux: lorsque cela est possible, on calcule le nombre de pieds cubes, on indique le prix à l'unité et la dépense totale; cependant, dans les cas où une telle précision n'est pas possible, on ne donne que la somme dépensée[44].

— des ouvriers salariés (μίσθιοι) participent également aux travaux, mais pendant la période pour laquelle les comptes nous sont conservés leur rôle reste secondaire: ils exécutent des tâches nécessitant un matériel ou des techniques que ne possèdent pas les esclaves sacrés; ce sont des bouviers avec leurs attelages qui transportent les matériaux du port au chantier[45], les *techtones* qui remettent en état la chèvre[46].

L'impression que l'on retire de tout cela est que la cité est avant tout soucieuse de «bonne gestion» et de ses propres intérêts. Cela explique qu'elle multiplie les moyens de surveillance, tienne des comptes où la somme importante est celle que devra fournir la cité, ce qui «dépasse» (ὑπερανήλωμα) incombant au sanctuaire. Mais il ne semble pas qu'il y ait de véritable prévision pour les travaux qui sont soumis à beaucoup d'impondérables. Ces remarques sont sans doute valables pour un très grand nombre de cités. Dans certains cas, on utilise la souscription comme mode de couverture des dépenses inhérentes à la construction. Celle-ci peut être forcée (Éphèse)[47] ou volontaire[48].

Dans les sanctuaires de médiocre importance, le diagramme des dépenses devait être bien différent et les constructions y jouent un rôle moins écrasant. Il ne s'agit plus ici de vivre «au dessus de ses moyens» mais plutôt d'attendre l'occasion favorable ou le généreux donateur qui permettra la construction d'un bâtiment culturel modeste[49] voire même de simples autels dans le *temenos*[50] et dans ce cas, les fêtes, les sacrifices, les repas communs représentent une préoccupation plus importante dans la mesure où ils ont une périodicité définie.

2 - *Le coût des sacrifices*

A Cos, on construit un θησαυρός central[51] où seront réunis les revenus du dieu, «en sorte que les sommes étant disponibles sur le champ, les sacrifices à Asklépios et Hygie et Epione, la panégyrie, les «théories»[52], les concours, se déroulent bien et glorieusement, dignes d'Asklépios et de la volonté du peuple; les trésoriers à chaque pentétéride retireront du trésor les sommes afférant aux domaines et aux intérêts des dons faits au dieu»...[53]. C'est donc bien de la fête, des divers sacrifices et concours[54] qui l'accompagnent, que l'on s'occupe d'abord, cherchant ensuite à trouver l'argent nécessaire à son déroulement dans des conditions honorables pour le dieu et partant pour la cité.

Les règlements qui contiennent des prévisions *chiffrées* de dépenses sont relativement peu nombreux; c'est qu'une telle possibilité n'existe que dans le culte civique ou l'autorité de tutelle a su organiser de façon rationnelle un véritable budget des cultes, or cela ne semble pas être très fréquent, au moins en Anatolie. Il ne peut d'autre part s'agir que de cultes officiels, car seule la cité a les moyens[55] de «canaliser» les offrandes individuelles, et, si nécessaire, d'y ajouter (la seule possibilité de prévision dans le cas de cultes privés est la fondation dont les revenus réguliers alimenteront le culte)[56]. Un règlement de Cos[57] relatif aux Asklépieia précise le montant des dépenses à effectuer par la cité, les magistrats et le prêtre. Le montant total des sommes consacrées aux sacrifices de la cité s'élève à 1 500 dr.; sommes avec lesquelles on achètera deux bœufs aux cornes dorées, l'un pour Asklépios (500 dr.), l'autre pour Apollon (400 dr.)[58]; deux génisses pour Hygie et Epione (300 dr. pour chacune)[59]. De plus, la cité fournit l'argent aux dèmes et même aux parèques pour les sacrifices, pour un total de 6 000 dr.[60]. Le prêtre, pour sa part[61], fournit des ovins pour les sacrifices à Asklépios Apollon, Hygie et Epione (150 dr. au total, deux animaux de 50 dr. deux autres de 25 dr.)[62]. Enfin le monarque et les hiéropes font l'offrande de deux phiales pour les libations, de cent drachmes d'Alexandre chacune. Le coût total de la fête pour la cité, ses prêtres et magistrats est donc de 7 850 dr. somme assez considérable mais qui ne garantit les sacrifices que pour une seule fête, la plus importante.

Tout naturellement, la préoccupation de la cité consiste alors à établir un véritable calendrier des sacrifices pour assurer à intervalle régulier des revenus au clergé de toutes les divinités de la cité. Prenons comme exemple un texte d'Érythrées[63] datant des environs de 190 av. notre ère[64]. Le document est assez mutilé mais le fragment A, le mieux conservé, nous permet de constater que pour une durée d'une quinzaine de jours[65] les sacrifices pour une vingtaine de divinités, héros, rois, coûtent un peu moins de 500 dr. L'achat des animaux pour les sacrifices incombe en temps normal à la cité mais certaines dépenses sont dites κοιναί, communes, c'est à dire qu'elles sont vraisemblablement le fait du *koinon* des Ioniens

(70 dr. $^1/_2$). Il s'agit des cultes «politiques» de Rome et des rois séleucides[66] qui vont se répéter de façon mensuelle.

Cette volonté d'assurer des revenus réguliers aux dieux de la cité est une préoccupation permanente pour les citoyens, en indiquant à l'avance les dépenses obligatoires pour les sacrifices, comme le montre bien la proche parenté de notre document avec un texte du début du IV° s.[67]. Les calendriers de sacrifices sont relativement nombreux parmi les textes épigraphiques d'Anatolie[68] et du reste du monde grec[69]. A Érythrées (mais aussi sans doute à Milet et dans plusieurs autres cités), il convient de mettre en relation ce type de document avec les ventes de sacerdoces qui constituaient une véritable «industrie»[70] dès le IV° s. Nous avons déjà examiné le processus qui consistait pour le prêtre à verser une somme parfois importante pour l'achat du sacerdoce mais la cité s'engageait à lui assurer une forme de remboursement — et des intérêts — par la régularité des sacrifices publics. On peut penser qu'outre le caractère naturellement ouvert de la religion grecque, de telles pratiques n'ont pas peu contribué à l'enrichissement très remarquable du panthéon érythréen.

B - Recettes

1 - *dekate — aparche*

La notion de dépenses sacrées est bien entendu indissociable des recettes correspondantes. La première forme de revenus qui vienne à l'esprit est l'offrande[71]. Elle se pratique sous forme d'objets[72] ou de numéraire: offrandes quasi insignifiantes ou sans valeur marchande (ex-voto) de particuliers jusqu'aux dons somptueux où rivalisent les puissances temporelles. Il est impossible de donner le détail de ces offrandes (analysé tout au long de ce chapitre et du suivant sous une forme thématique). A titre d'exemple, retenons la consécration magnifique faite par Séleucos Ier à Apollon de Didymes[73]; des objets d'or pour 3248 dr., des vases d'argent pour 9 380 dr. (l'ensemble ramené à une valeur argent représente presque 7 talents), dix talents d'encens, un talent de myrrhe, deux mines de casse, deux mines de cannelle, deux mines de costos, mille moutons, douze taureaux. De telles offrandes sont bien entendu exceptionnelles par leur ampleur — non prévisible à l'avance. De plus leur somptuosité est aussi fonction de la renommée et donc des richesses déjà accumulées par le sanctuaire. Il n'en demeure pas moins vrai que dans certains cas (Didymes est à cet égard exemplaire) elles ont constitué une part importante des entrées en métal précieux.

Les revenus des sanctuaires[74] prennent des formes multiples et variées et il est difficile d'en établir un classement cohérent. On peut tout d'abord, par souci du parallélisme avec les dépenses, envisager une distinction entre recettes ordinaires et extraordinaires, c'est la formule retenue par Ch. Picard[75], qui distingue des revenus fixes et des donations. Mais la précision qu'il fournit immédiatement annihile la distinction puisque, pour lui, la première catégorie est constituée principalement par les fermages, les dîmes, les amendes. Or les deux derniers, sinon même le premier de ces chapitres, sont très aléatoires et ne peuvent guère être retenus comme revenus «fixes». On se bornera donc à enregistrer ce que l'on peut savoir des revenus originels des sanctuaires anatoliens et comment ceux-ci ont donné naissance aux différents types de revenus qui se fixent dès l'époque archaïque[76] et se diversifient encore au fil des siècles.

Chez les Grecs, la forme la plus ancienne de l'offrande aux dieux outre les sacrifices[77] a vraisemblablement été la consécration en nature puis en espèces de l'ἀπαρχή[78]. Il s'agit de s'attirer la bienveillance du dieu ou de le remercier de ses bienfaits en lui consacrant la dîme du butin[79] ou les prémices de la récolte[80]. Cette obligation religieuse est particulièrement ressentie à l'époque archaïque et l'emploi du terme δεκάτη[81] est assez significatif de la volonté de quantifier l'offrande[82], que l'on peut pousser même dans le cas très exceptionnel de Samos[83] jusqu'à indiquer sa valeur précise. A l'origine, elle consiste en la consécration d'objets avec dédicace (statues, vases[84], etc...), mais une telle dénomination se poursuit bien au delà, lorsque le système monétaire permet la consécration d'offrandes en espèces; c'est ainsi que l'inventaire d'Halicarnasse désigne certaines sommes comme provenant ἀπὸ τῶν ἀπαργμάτων[85].

2 - *Le thesauros, offrandes et taxes*

Notons, vers 550 av. J.-C. comme dîme du butin de guerre la consécration d'un θησαυρός et de statues à Delphes par les habitants de Cnide[86]. Certes, il convient d'emblée de faire, avec R. Martin[87], la distinction entre ce type d'édifice, que l'on rencontre à Delphes, à Délos et ailleurs, et les réceptacles aux formes diverses disposés dans les sanctuaires pour recevoir les offrandes des fidèles ainsi que diverses autres sommes[88]. Remarquons simplement que l'on a pu glisser d'un sens à l'autre dans la mesure où les *thesauroi*-édifices ont permis l'accumulation d'offrandes et ont servi progressivement de lieu de conservation des biens précieux appartenant à la divinité. Matériellement, le trésor peut se présenter sous des formes très diverses que nous étudierons plus loin[89] à partir de trouvailles archéologiques.

Le θησαυρός - tronc apparaît dans les *règlements* seulement à l'époque hellénistique, mais avant cette «institutionalisation» son usage doit être relativement ancien. Le problème de son origine «orientale» ou, plus précisément, égyptienne[90] a été souvent posé par les érudits modernes[91]; celle-ci impliquait un emprunt non seulement du contenant mais aussi du type de collecte qu'il permet. Cela repose sur une généralisation un peu hâtive; il convient en effet de distinguer au moins deux types de *thesauroi*: les troncs placés en permanence dans le sanctuaire et la sébille que l'on utilise au moment des quêtes itinérantes. Nous nous attacherons tout d'abord au premier type[92] pour remarquer avec R. Martin qu'ils étaient un élément indispensable dans les cultes des dieux guérisseurs proprement grecs, ou encore dans les cultes à mystères et dans les sanctuaires oraculaires. Ils permettent de percevoir la taxe de consultation de l'oracle[93], le droit d'initiation aux mystères[94], de consultation du dieu guérisseur[95] et plus généralement, ils recueillent les dons des fidèles que l'on incite à manifester leur piété par des offrandes supplémentaires et «gratuites»[96].

A ces diverses taxes, il convient d'ajouter le «droit au sacrifice»[97]. Nous avons déjà noté que les sacrifices constituaient une part importante du budget des cultes de la cité, une source de revenus non négligeable pour le prêtre[98] et même pour l'État, en particulier grâce à la vente des peaux[99]. Nombre de cités ont jugé bon de percevoir également une taxe sur les sacrifices privés, qui étaient moins «rentables», en tout cas ceux des citoyens, dans la mesure où ceux ci récupéraient une part importante de l'animal sacrifié et les peaux[100]. Ce droit a évidemment varié sensiblement de cité à cité, mais il reste en règle générale assez modique, tout comme les diverses taxes que nous venons d'énumérer; il est inférieur presque partout à la drachme et modulé selon la nature de l'animal sacrifié[101].

3 - *Les quêtes*

Nombreuses sont donc les sollicitations à l'intérieur du sanctuaire mais il peut s'y ajouter la quête (λογεία) ou la collecte (ἄγερσις) faites à l'extérieur et le parallèle avec les offrandes déposées dans les troncs peut se poursuivre plus loin puiqu'on appelle également *thesauros*, la cassette destinée à cet usage[102]. Ce type de collecte semble avoir été assez étranger à la mentalité grecque traditionnelle, c'est du moins ce qu'on a cru pouvoir déduire des propos moralisateurs de Platon[103], mais il est assez généralisé en milieu grec anatolien pour qu'on n'y voie pas seulement une pratique «d'esprit tout égéen et oriental»[104]. En effet, ces quêtes sont attestées dans les cultes égyptiens en Égypte[105] et ailleurs[106], dans les cultes orientaux: Déesse Syrienne[107], Cybèle[108], mais aussi dans plusieurs cultes que l'on a parfois du mal à rattacher aux traditions indigènes. Retenons pour l'Asie Mineure occidentale et les îles, Déméter à Cos, au dème d'Antimacheia[109], Artémis Pergaia d'Halicarnasse[110], Artémis Boulèphoros de Milet (Artémis Sciris)[111], Zeus Sosipolis à Magnésie[112], une divinité inconnue d'une inscription de Tlos[113]. Dans ce dernier cas, il s'agit de préciser celui (prêtre ou prêtresse) qui a le droit de quêter, mais les autres règlements prévoient les cas et les circonstances de ces appels à la générosité publique: à Magnésie, «l'adjudicataire conduira le taureau (consacré) à l'agora et quêtera sa nourriture auprès des marchands de blé (σιτοπώλοι)[114] et des autres marchands»; la prêtresse d'Artémis Pergaia ne pourra quêter que durant les trois jours avant le sacrifice sans faire «de porte à porte». Le produit de la quête revient à la prêtresse[115]. A Milet[116], les règlements en vigueur en cette matière sont purement et simplement reconduits sans autre précision, du moins dans la partie conservée du document.

En bref, la quête se prêtait — ou pouvait se prêter — à toutes sortes de débordements et ce n'est pas à la nature même de l'opération que les autorités civiques s'attaquent: elles s'attachent à prévenir par des règlements dont on a pu déjà par ailleurs relever le souci extrême de minutie tout abus, tout excès qui romprait avec les traditions grecques.

4 - *Les amendes*

Les amendes constituent également une source de revenu appréciable. Leur montant, fréquemment fixé à un dixième de ce qui revient à l'État, rappelle que ce dernier, tout comme les particuliers, doit se plier à l'antique prescription de la dîme sur les revenus; il est significatif par exemple de voir figurer les amendes parmi les sommes encaissées par Artémis à Éphèse[117].

Les amendes perçues par les dieux sont très diverses par leurs motifs et ceux qui sont frappés:

— les cités tout d'abord qui n'ont pas honoré leurs engagements à l'égard du dieu. Les exemples les plus explicites dans notre aire géographique proviennent d'Ilion[118] ou plus exactement du sanctuaire d'Athéna Ilias. Chalcédoine et Myrléa, qui ont adhéré à la Confédération des cités de Troade bien que n'appartenant pas *stricto sensu* à ce cadre géographique, ne respectent pas leurs engagements; elles n'ont pas payé les diverses sommes dues (contribution de 1230 dr. d'Alexandre et 25 dr. d'intérêts sur arrérage pour Chalcédoine, 245 dr. 3 ob. pour Myréa), elles n'ont pas envoyé de synèdres, pour tout cela elles doivent une amende de 1000 dr., elles n'ont pas fourni la vache pour les sacrifices, ce qui leur vaut une autre amende de 1000 dr.

— les magistrats ou les prêtres qui ont négligé les règlements religieux ou mal géré les finances sacrées[119].

— les particuliers qui se sont mis dans le même cas ou n'ont pas obéi aux ordres de la divinité[120].

A l'époque impériale, les amendes, et plus exactement la menace qui en est faite, augmentent en nombre; particulièrement en ce qui concerne les violations de sépulture[121]. Dans ce dernier cas mais aussi dans de nombreux autres[122], le sanctuaire doit partager le produit avec le fisc impérial. Nous reviendrons plus loin sur les conséquences fâcheuses de l'ingérence du pouvoir impérial dans les affaires financières des sanctuaires les plus importants d'Asie Mineure[123].

A quelques rares exceptions près, les textes allégués ci-dessus utilisent les amendes comme moyen de dissuasion et il est difficile de préciser l'importance de celles qui étaient réellement perçues. Nous possédons cependant à Nésos[124] une longue liste de personnes frappées ainsi que le motif (déserteurs de la flotte, condamnations et infractions diverses) et le montant en statères d'or. Le sens général de l'inscription, dont les *praescripta* ont disparu, n'est pas clair et de nombreuses lignes ont été effacées. L'éditeur propose d'y voir les comptes des administrateurs du sanctuaire d'Asklépios en se fondant sur les lignes 36-37 de la face a où est mentionné l'argent de ce dieu, ainsi que sur le n° 645 auquel ce passage semble faire référence[125]. Il ressort de ces deux textes qu'une partie au moins, sinon la totalité des amendes revenait à Asklépios.

5 - *Taxes sur les métiers et les groupes sociaux*

Il est clair cependant que dans de nombreux cas, les palliatifs trouvés au criant besoin d'argent, de par leur caractère aléatoire, voire de franche improvisation, n'ont pas suffi; il a fallu rechercher alors des solutions plus élaborées et cela surtout à partir de l'époque hellénistique. Le meilleur exemple de ces recherches me paraît être l'institution des taxes sur certaines catégories socio-professionnelles ou certains types de transactions. Certes l'idée n'est pas nouvelle, il suffira de rappeler la participation des prostituées à la construction du monument à la fois cultuel et funéraire d'Alyatte[126].

A cet égard un texte de Cos[127] du II° av. notre ère[128] paraît très significatif. Il s'agit vraisemblablement de créer un fond pour le culte de Poseidon, Cos et Rhodes[129]; un culte donc essentiellement «politique». Nous remarquerons que dans plusieurs cas Poseidon et Cos d'une part, Rhodes de l'autre, sont placés sur un même plan. Ce qui suppose qu'on a voulu rendre des honneurs exceptionnels en quelque occasion à cette dernière et ce doit être assurément lié aux fonctions de police des mers traditionnellement assumées par la marine rhodienne.

A partir de là, l'intérêt qu'a suscité le texte s'explique par la richesse des indications fournies en matière fiscale (les informations en ce domaine sont relativement rares et fragmentaires pour l'époque hellénistique) et économique. Notons avec quel souci du détail, mais en négligeant une élaboration systématique les autorités de Cos, tout comme celles des autres cités grecques, ont énuméré les groupes sociaux, les particuliers, les magistrats qui doivent participer au financement du culte par les sacrifices. Il s'agit pour une large part de prélèvements qui concernent ceux qui afferment les impôts sur divers services ou produits[130]:

— transport maritime, pain, jardins,
— obole,
— blé,
— vin exporté[131], hétaïres, bois, orge, loyers (ἐνοικίων)[132],
— bétail,
— vin de Calymna, attelages de bœufs, laine,
— esclaves viticulteurs et esclaves femmes,
— postes d'observations publics (pour la pêche),
— autre poste flottant (?)
— des Muses,
— de l'Aphrodision,
— de Gé[133],
— sur la vente d'encens, les fèves, le poisson salé,
— les médecins publics.

Ces taxes ont été intentionnellement citées dans l'ordre ou plutôt le désordre qui est celui du texte[134] pour bien montrer le peu de cas que l'on fait de leur organisation rationnelle. Puis viennent les catégories socio-professionnelles: ceux qui fabriquent les avirons, ceux qui louent ou possèdent un poste d'observation.

Ce type d'imposition n'est pas rare dans les cités grecques, qui transfèrent ainsi une partie de leurs charges à des particuliers, des associations, des professions dont les revenus semblent importants. Il est par exemple assez courant que les banquiers[135], ceux qui fréquentent les marchés[136], ceux qui prennent à bail les travaux publics et privés[137] soient sollicités.

Dernière catégorie, des magistrats de la cité, ou plus généralement ceux à qui la cité délègue des pouvoirs ou attribue des fonctions en rapport avec la marine (ce qui est logique si l'on songe que ces sacrifices sont destinés à Rhodes divinisée et qu'il convient surtout d'insister sur la vocation maritime de cette dernière). Ceux qui entretiennent les navires[138], navarque, chacun des triéraques (dans les trois cas, la cité restitue l'équivalent de la somme déboursée)[139], καρπολογεῦντες[140], *hyperetai* des vaisseaux longs...

Il est également d'usage dans la plupart les cités de demander dès l'époque classique aux prêtres et aux magistrats des contributions en nature ou en espèces; celles-ci se présentent sous des formes diverses[141]; offrandes de phiales[142], d'ingrédients pour les sacrifices[143], ou même sacrifices proprement dits[144], sommes dont le montant est fixé à l'avance[145], toutes les formes d'achat de prêtrises[146]. Ces «libéralités» ouvrent la voie à l'usage, très largement répandu à l'époque impériale, de la *summa honoraria* dont les dieux prennent leur part.

Revenons au règlement de Cos. Il nous montre que l'on se préoccupe beaucoup des échanges par voie maritime, ce qui est normal si l'on songe à la situation insulaire de Cos, mais aussi à ses intérêts économiques et, tout comme dans la lettre de Ziaelas de Bithynie[147], les dieux sont associés à cette politique. Nous voyons ici comment sont imbriqués aspects militaires et économiques (navigation, pêche, vente du ταρεῖχος). D'autre part, l'une des richesses essentielles de Cos est le vin; celui que l'on produit à Cos, à Calymna mais aussi celui que l'on commercialise, même s'il vient d'ailleurs par voie maritime.

6 - *Revenus indirects*

Il existe également un ensemble de revenus importants et fort divers que l'on pourrait appeler revenus au «second degré», en d'autres termes les revenus de biens appartenant aux dieux mais qui sont cédés à bail à des particuliers. Je donnerai simplement ici une liste de ces revenus dans la mesure où leur analyse trouve naturellement sa place dans d'autres développements:

— terres (baux d'Olymos, Mylasa, Sinuri, Labraunda, etc...)[148].
Le taux est généralement proche de 4%.
— revenu des troupeaux[149],
— salines, carrières, etc... (Éphèse, Priène)[150],
— ateliers (Pergame)[151],
— argent sacré[152].

Il s'agit donc de ressources très variées et dont on pourrait penser qu'elles contribuaient largement à l'alimentation de la caisse sacrée, en particulier grâce au caractère régulier des rentrées d'argent. En réalité, il convient de ne pas en exagérer l'importance. L'ensemble de ces revenus paraît assez aléatoire, surtout en période de crise interne ou de conflit extérieurs et on sait la fréquence de tels phénomènes. Nombreux sont les documents qui nous montrent que le remboursement des sommes prêtées et même de leurs intérêts ne va pas sans difficultés. L'exemple de Délos vient immédiatement à l'esprit[153], mais dans notre ère géographique les problèmes sont comparables. A Halicarnasse, au V° s.[154] le sanctuaire d'Apollon, Athéna et Parthénos procède à la vente d'immeubles appartenant à des débiteurs insolvables et même à la cession de créances gagées sur des personnes. Étant donné le montant de l'opération, il est probable qu'il s'agit d'un apurement de la comptabilité du sanctuaire après une longue période de gestion plus laxiste. Dans ce cas, comme dans tous ceux où il y a eu saisie (domaine de Mnesimachos à Sardes[155], etc...) le sanctuaire a pu récupérer au moins une partie des sommes prêtées, mais il n'en va pas toujours ainsi, comme le montrent plusieurs textes d'Éphèse ou d'Ilion.

A Éphèse[156] dans la loi de 85 av. J.-C. ceux qui ont emprunté l'argent sacré sont purement et simplement tenus quittes de leurs dettes, à l'exception de ceux qui ont emprunté à des associations, et R. Bogaert remarque à juste titre que cette exception s'explique par le fait qu'il s'agit de l'argent de fondations et que la conséquence du non remboursement aurait été purement et simplement la ruine de l'association qui gère la fondation[157]; dans ce cas il y a simplement remise temporaire des intérêts. A Ilion[158], en 77 avant notre ère, un règlement prévoit l'annulation des intérêts dûs et une réduction à 1 ²/₃% (1/60°) pour une période de 10 ans des intérêts normalement dûs (6 ²/₃% soit 1/15°). Les rentrées sont donc très largement inférieures à ce que l'on pouvait espérer et même nulles pour une partie de la durée du prêt. Cette situation ne semble pas nouvelle à Ilion comme le montre une autre inscription publiée par L. Robert[159]. Il ne s'agit pas de prêts mais de sommes dues pour la panégyrie et d'intérêts afférant à une somme due mais qui a fait l'objet d'une moratoire.

Il ne devait pas être facile de récupérer dans de telles conditions les sommes dues, quelle qu'en soit la nature.

Enfin, citons pour mémoire ce que l'on pourrait appeler des revenus «négatifs» qui consistent en des exemptions de taxes, de liturgies qui devaient peser normalement sur les sanctuaires ou leur clergé. Nous étudierons plus loin cette question retenons simplement ici le cas du sanctuaire d'Apollon Tarsenos[160], remarquable dans la mesure où nous sommes en présence d'un sanctuaire rural qui paraît avoir conservé une organisation à caractère théocratique, bien que proche de Pergame. Il est exempté de taxes sur le bétail, vraisemblablement à l'occasion des panégyries[161].

C - Les fondations

Les fondations, auxquelles il convient de réunir les données concernant les legs testamentaires et les sanctuaires - mausolées[162], ont une place à part parmi les offrandes et les dons divers. Elles apparaissent en effet comme l'une des rares tentatives de régulation des finances sacrées[163]; le processus est bien connu, un riche particulier, plus rarement un souverain, dote un sanctuaire de biens fonciers (et parfois mobiliers) dont les revenus permettront d'assurer la couverture des dépenses du culte (sacrifices, repas cultuels, etc...) ou de construction[164]. Il peut s'agir d'une culte nouveau (en général familial et funéraire[165]), la prêtrise est alors héréditaire dans la famille du dédicant.

1 - *Les antécédents «orientaux»*

De tels actes sont fréquents en milieu grec mais on remarquera que l'usage en est beaucoup plus ancien et remonte en Asie Mineure au moins aux Hittites[166] et même très vraisemblablement au delà. Plusieurs textes hittites concernent des fondations de mausolées que l'on dote de biens (terres, bâtiments, animaux, personnel)[167] ou des donations faites à des sanctuaires[168], mais le meilleur exemple paraît être *KUB* XIII 8, donation de la reine Asmunikal (début du XIV° s.) à un mausolée, qui se compose de villages et des différentes catégories de travailleurs agricoles. D'autres prescriptions stipulent que les serviteurs du dieu sont exempts des corvées, que les biens du sanctuaire et le matériel ne peuvent être réquisitionnés en aucun cas, que les personnes et les biens appartiennent de façon intangible au défunt divinisé.

Un parallèle presque exact est fourni par la fondation d'Antiochos Ier de Commagène[169] qui, bien que datant du premier siècle avant notre ère, ne diffère pratiquement en rien des textes précédents. Il s'agit de développer le culte des dieux officiels de la Commagène, Zeus Oromasdès, Apollon Mithra Hélios Hermès[170], Artagnès Héraklès Arès et il s'agit là d'un des plus éclatants exemples des syncrétismes religieux de la fin de l'époque hellénistique. Nous avons en effet trois dieux perses dont on accole les noms à ceux des dieux grecs correspondants, même s'il est nécessaire de réunir plusieurs noms. En même temps, et c'est là vraisemblablement la finalité première de la fondation, est établi le culte d'Antiochos et subsidiairement de ses ancêtres. Le roi assure l'existence matérielle du culte par l'octroi de κώμαι avec leur population. Ces *komai* deviennent les *temene* que l'on connaît par ce document et d'autres semblables[171]. Il s'agit évidemment de parcelles du domaine royal avec les *basilikoi laoi* qui y sont attachés, ces derniers devenant des *hierodouloi* avec tous les privilèges attachés à cette situation[172]. Les revenus du domaine sacré sont affectés à l'entretien des prêtres, dont il est précisé qu'ils se conformeront aux traditions perses, aux sacrifices, aux panégyries, aux banquets cultuels[173]. Ainsi, tout comme pour les divinités, il y a convergence de données hétérogènes.

A Xanthos, une inscription trilingue (araméen, lycien, grec)[174] mentionne dans sa version araméenne à la fois le satrape Pixodaros et le roi Artaxerxès, vraisemblablement Artaxerxès IV (nom dynastique pris par Arsès, le fils d'Artaxerxès III)[175]. Il conviendrait donc de la dater de 337 av. J.C. Le texte araméen, naturellement le plus officiel, débute par l'indication que le satrape accepte de décret des Xanthiens concernant une fondation cultuelle au Létoon (au Dieu de Kaunos et à Arkésimas). On érigera un autel le culte sera doté d'un sacerdoce héréditaire (le nom du premier prêtre est indiqué), avec concession de l'atélie pour les biens du prêtre. Le culte reçoit en outre des champs avec leurs dépendances, des maisons; trois demi-mines seront versées chaque année par la ville (le texte lycien précise, au prêtre) et pour les affranchissements 2 drachmes seront perçues par le dieu. Sur les revenus du domaine, on sacrifiera chaque mois un mouton, chaque année un bœuf. Ici encore, il y a manifestement amalgame de coutumes grecques et asianiques, ce que rendent encore plus sensible les légères divergences que l'on peut enregistrer entre les différentes versions. C'est que nous sommes ici à un moment important pour l'hellénisation de la région: on remarquera en effet que le nom du prêtre (Simias) est un nom grec alors que celui de son père (Kondorasios) ainsi que celui des anciens propriétaires des biens fonds attribués à la fondation sont des noms lyciens.

2 - *Consécration d'un patrimoine foncier*

Le premier exemple retenu[176] est la fondation de Diomédon à Cos[177]. Ce dernier a consacré à Héraklès Diomédontos, donc à une divinité qu'il vénère particulièrement et à laquelle sont associés dans les offrandes les divinités de son cycle, les ancêtres dont les images sont dans le sanctuaire et Diomédon lui-même (vraisemblablement après sa mort), un *temenos*, des maisons d'étrangers[178], un jardin[179]. Diomédon a également consacré son esclave Libys au dieu, lui et sa descendance[180]. Libys et ses descendants auront la charge d'entretenir le sanctuaire et en particulier de nettoyer les statues, en contre-partie, ils exploiteront le jardin moyennant une redevance annuelle. De même un loyer sera perçu sur le *temenos* et les maisons; il est d'ailleurs interdit aux membres de l'association cultuelle de cultiver tout ou partie du *temenos* ou d'habiter les maisons, ce qui réduirait d'autant le revenu. Les sommes ainsi recueillie seront divisées en parts (μέρη) attribuées à chacun des sacrifices. Le reste constituera un fond de réserve où l'on puisera pour l'entretien (θεραπεία) ou la réparation (ἐπισκευή) des éléments constitutifs de la fondation[181].

La liste des sacrifices, malgré les réserves que l'on doit faire en fonction de la mauvaise conservation du passage, est assez substantielle (une fois veau[182] ou chèvre et chevreau, une fois veau ou chèvre, trois fois chèvre ou chevreau, une fois chèvre ou porc, une chèvre) ce qui montre bien que la fondation devait être assez importante. Les descendants de Diomédon qui constituent le noyau de l'association cultuelle, contribueront pour une part aux sacrifices, c'est ainsi que chaque nouveau membre (héréditaire) acquittera un droit d'entrée (un porc, des offrandes, de l'encens, une libation, une couronne). Mais en outre, l'association est dotée d'un véritable «service d'entraide» à l'occasion d'un mariage, pour ceux de ses membres dans le besoin[183]. Cette clause est pleinement justifiée lorsqu'on pense à l'importance sociale d'une telle cérémonie et aussi à son coût. Enfin, le fondateur fait également don au sanctuaire de son mobilier cultuel et en donne la liste sous la forme d'un inventaire[184].

Un testament de Xanthos[185] nous apporte une précision attendue. Il s'agit d'un legs de terres à Léto, Artémis, Apollon; les revenus de la fondation doivent servir à couvrir les frais de sacrifices et de fêtes. Il est interdit d'aliéner, de gager ou d'hypothéquer les champs[186].

3 - *Consécration d'un capital*

A Ilion[187], nous rencontrons une fondation d'une type un peu différent des précédents; le prêtre de tous les dieux, Hermias, a consacré 15000 dr. d'Alexandre, 2 mois avant la fin de l'année. Les banquiers (publics) en charge doivent faire fructifier la somme jusqu'à la fin de l'année au taux de 10% et remettre capital et intérêts (soit 15 250 dr.) à leurs successeurs; et chaque année les banquiers devront verser avant la fête des *Iliaca*[188] 127 dr. et 30 ob. à chacun des phylarques des 12 tribus (soit 1530 dr. au total). C'est la chiffre rond le plus proche des 1525 dr. que rapporterait le capital placé à 10% l'an. Les banquiers auront donc, soit à placer l'argent à meilleur compte... soit à payer les 5 dr. qui manquent. Avec cette somme chaque phylarque devra fournir une vache (βοῦς θήλεια), un bélier (ἄρρεν προβάτον) et des gâteaux (πέμματα)[189] pour les sacrifices à Athéna et Zeus Polieus. Ce type de fondation est évidemment moins fréquent que le précédent[190] car il suppose une économie monétaire développée ainsi qu'une banque d'État pour que le revenu soit véritablement assuré (les critères de choix des banquiers et le contrôle de la cité en sont les meilleurs garants).

Pour terminer, un cas un peu particulier, la fondation de C. Vibius Salutaris[191], un Éphésien qui a exercé de très importantes charges militaires et administratives dans la partie occidentale de l'Empire. L'inscription date de 104 de notre ère. La fondation se compose essentiellement de deux ensembles bien distincts: des statuettes d'argent et une somme dont les intérêts seront distribués aux Éphésiens. Les statuettes sont au nombre de 31:

— 9 ἀπεικονίσματα (ou images des statues cultuelles) d'Artémis, dont une Artémis d'or accostée de deux biches d'argent qui est vraisemblablement la représentation de la statue maintes fois reproduite[192] et jusque sur les monnaies d'Éphèse[193].

— 22 images (εἰκόνες) représentant le couple impérial, les principaux corps de l'Empire, de la cité, les tribus éphésiennes.

Le poids total de l'ensemble est d'environ 125 livres soit un peu plus de 40 kg d'argent[194]. La vérification des poids a été faite par le ζυγοστάτης Hermias, qui est l'un des *hieroi* d'Artémis, avec l'aide de Mousaios autre *hieros* qui a pour titre ὁ ἐπὶ τῶν παραθηκῶν, sous le contrôle du stratège. En cas de violation de la donation, une double amende de 25 000 dr. est prévue, l'une pour le trésor sacré, l'autre pour la fisc impérial.

La fondation se compose également d'une somme d'argent dont le capital placé après la mort de Salutaris (prêt bancaire mais aussi achat de terrains[195]). Le rapport est fixé à 9%, soit respectivement 1 800 deniers pour une somme de 20 000 et 135 dr. pour un don de 1 500 d. supplémentaires. La gestion de telles sommes, l'obligation d'un revenu régulier égal au minimum à 9%, la répartition des sommes, tout cela ne devait pas être facile à réaliser et explique vraisemblablement pourquoi six ans plus tard, Salutaris décida de remplacer le versement aux tribus par la consécration de 20 nouvelles statues d'argent partiellement dorées représentant diverses divinités.

Des sommes sont affectées à divers collèges civiques ou religieux ainsi qu'à quelques individus qui ont un lien particulier avec le culte d'Artémis ou la fondation (par exemple le σκηπτοῦχος et la ἱέρεια[196]) ainsi que le préposé au nettoyage et ὁ ἐπὶ τῶν παραθηκῶν[197].

Conclusion

On aperçoit aisément les limites de cette institution. La fondation cultuelle apparaît le plus souvent comme l'instrument de la volonté d'une personne cherchant à perpétuer sa mémoire et celle de ses ancêtres par un culte privé. Il y a là une différence essentielle avec les cultes publics dont la cité s'efforce d'assurer la prospérité et dont la gestion est du ressort des magistrats civiques. Notons cependant que la frontière n'est pas tout a fait aussi nette qu'il y paraît; certains cultes privés peuvent en effet devenir publics et désormais l'État, en contre partie de son aide financière, exerce un contrôle sur les finances auxquelles il a contribué au moins pour partie. Le fondateur ou ses descendants conservent des privilèges particuliers. A Pergame[198] le culte d'Asklépios est resté longtemps privé avant de connaître la consécration publique et les prêtres héréditaires gardent leurs privilèges. De même, il semble qu'il faille interpréter en ce sens certaines anomalies de la liste de ventes de sacerdoces d'Érythrées[199]. Les fondations, désintéressées ou non, peuvent se faire dans le cadre de cultes publics préexistants[200] et il faut penser que leur nombre était plus important que ne le laisse supposer le faible nombre des documents conservés. C'est du moins ce que laisse entrevoir la règlementation romaine des donations testamentaires aux sanctuaires qui, vraisemblablement pour limiter les abus en ce domaine et dans le sens d'une sauvegarde sociale, limite à un très petit nombre les sanctuaires qui pourront recevoir de tels legs[201].

D - CAISSE SACRÉE, CAISSE PUBLIQUE

Pour conclure, il convient de tenter de répondre à une question difficile qui est celle de l'existence et de l'organisation d'une caisse des cultes distincte de celle de l'État. Cela implique bien entendu une analyse chronologique de nos documents. De nombreux historiens ont été tentés de nier jusqu'à l'existence d'une telle caisse[202]. Il est rare cependant qu'il y ait confusion entre le sacré et le profane[203]; tant en matière de recettes que de dépenses et même dans les cas relativement fréquents où la cité n'a pas d'organisation financière indépendante[204], il est clair que l'on sait parfaitement bien ce qui revient au dieu, ce qui va à la cité[205] même s'il existe, comme à Athènes au V° s., un permanent phénomène d'osmose.

Dans ce qui précède, il n'a pas été question des grands sanctuaires de l'Anatolie centrale et orientale. Cela tient au fait que nous ne savons à peu près rien de leur gestion. Il est cependant quasi assuré que celle-ci n'a pratiquement pas évolué depuis leur constitution jusqu'à leur transformation profonde, fruit de l'hellénisation et surtout de la conquête romaine. Le seul moment où nous pouvons saisir une parcelle de leur situation est le moment du passage à des rapports de type «grec» entre le sanctuaire et la cité. Les exemples ne sont pas nombreux et le plus explicite d'entre eux, maintes fois évoqué est celui de Labraunda[206]. En ce qui concerne le point qui nous occupe ici les lettres n° 1 et 5 se répondent, donnant le point de vue du prêtre Korris et celui de la cité de Mylasa:

«Korris, le prêtre de Zeus Labraundos nous écrit que les Mylasiens se sont appropriés indûment quelques portions de la terre sacrée qui était auparavant administrée par lui en vertu des privilèges ancestraux[207], qu'ils en percevaient le revenu pour eux-mêmes et que les seuls Mylasiens refusaient de verser le casuel qui lui était dû pour offrir des sacrifices et se comportaient mal à son égard...»

Avec la réplique suivante:

«...et ils me dirent que le sanctuaire était vôtre, ayant été fondé par vos ancêtres, et que l'emplacement et la terre de Labraunda appartenait au peuple et que vous aviez toujours continué à jouir de ses revenus et que vous célébriez sacrifices et fêtes sur ces revenus. Ils lurent des décrets concernant ces matières et présentèrent les comptes du revenu fourni par le prêtre à la cité ainsi que ceux des loyers de la terre sacrée»...

Le cas est donc fort intéressant, il y a deux caisses distinctes, celle des terres sacrées gérée directement par la cité (indûment d'après le prêtre), celle des autres revenus dont le produit est destiné plus spécialement à alimenter les sacrifices et autres dépenses du culte, et là encore il y a contestation sur le processus de mise en œuvre de ces fonds. Nous remarquerons que seul Séleucos II a été abusé (?) par les prétentions de Korris, tous les autres princes donnent raison à la cité contre le sanctuaire.

1 - *L'époque archaïque*

Si nous revenons au monde de la cité, la fin de l'époque archaïque a vu se développer une véritable caisse des cultes alimentée par des revenus d'origines très diverses. Le meilleur exemple que l'on puisse fournir est l'inscription de l'Artémision d'Éphèse[208]. Il s'agit d'une plaque d'argent inscrite sur ses deux faces, trouvée dans les fondations de l'Artémision D dit «de Crésus» et datée traditionnellement des environs de 550 avant J.-C. mais que l'on pourrait remonter jusqu'aux alentours de 600[209]. Sur cette plaque ont été inscrits une série de postes budgétaires, de revenus que l'on doit très certainement mettre en relation avec Artémis étant donné le lieu de la découverte:

— sur les offrandes (ἐκ ττῶν δ[ώρων])[210]
— sur la cité (ἐκ πόλεως)[211]
— sur le butin de guerre (ἐκ ττο̄ δόρατος)[212]
— sur les droits portuaires (ἐκ ττο̄ ναυτι[ϙ ο̄])
— sur les salines (ἐκ ττο̄ ἁλός)
— sur le jardin, etc...[213]

L'interprétation générale du texte est difficile[214]; en tout cas, il est plus probable d'imaginer une opération précise justifiant la gravure plutôt qu'un compte régulier des ressources sacrées (et on pense — quelle que soit la date retenue — à la construction du temple). Il est tentant de placer en parallèle une inscription mysienne du VI° s.[215] où un collège, vraisemblablement de magistrats[216], fait exécuter la couverture d'un *naos* avec le revenu des domaines sacrés et le produit de la vente des peaux (des animaux sacrifiés). Dans ce dernier cas sûrement — et dans le premier vraisemblablement — il s'agit d'accumuler de l'or et de l'argent (sans doute sous forme monnayée, tout cela se conçoit donc dans le cadre d'une économie monétaire naissante) en vue d'une action ponctuelle: la construction de tout ou partie d'un temple. Les revenus affectés sont nettement précisés, ce qui suppose une organisation civique relativement élaborée et un système fiscal diversifié, faits remarquables étant donné la date proposée pour ces inscriptions. Il faut supposer que les autres charges financières (modestes il est vrai)[217] de la cité étaient couvertes par d'autres revenus, ce qui suggère l'idée de deux caisses distinctes.

2 - *L'époque classique et hellénistique*

Nous ne savons à peu près rien de l'organisation des finances sacrées en Anatolie à l'époque classique. Les documents épigraphiques qui sont ici notre meilleur guide sont quasi muets à ce sujet et ce n'est sans doute pas là le fait du hasard. Les conséquences immédiates ou lointaines de la révolte de l'Ionie contre le Grand Roi engendrent une période particulièrement troublée et difficile pour les cités grecques asiatiques, qui ne semblent guère avoir le loisir de s'occuper de façon spécifique des finances sacrées. Un petit nombre de textes du IV° s. traitent de calendriers des sacrifices[218], de casuel des prêtres et de ventes de sacerdoces, mais rien qui laisse apercevoir une volonté délibérée et cohérente en ce domaine; plus rares encore sont les renseignements sur le V° s., avec cependant deux textes notables: à Milet[219] vers 400, un règlement semble se distinguer des autres en ce qu'il pourrait être à vocation générale, c'est à dire concerner tous es sacrifices de Milet et leurs bénéfices, telle est l'interprétation de F. Sokolowski; notons cependant que tout le début du texte manque ce qui rend l'interprétation aléatoire, il pourrait donc aussi bien se rapporter à l'un des principaux cultes milésiens. On peut également citer un autre document venant de Lindos et relatif au culte d'Enyalios[220]; une véritable taxe sur la solde, fixée à 1/60°, est instituée afin de construire un *oikos* au dieu de la guerre. Il ressort clairement du texte (l. 16 à 20: «que le prêtre déclare l'argent perçu à la boulè chaque année et le remette au prêtre entrant en charge») que la réunion de la somme devait prendre plusieurs années et que le prêtre en était comptable devant la cité.

Ce n'est donc guère qu'après la «normalisation» relative, conséquence de la conquête par Alexandre, que les cités vont pouvoir inaugurer une politique financière plus cohérente à l'égard des sanctuaires, facilitée par la politique royale, comme le montre bien l'exemple de Labraunda analysé plus haut[221].

C'est l'époque où les sanctuaires asiatiques commencent à avoir une comptabilité digne de ce nom, qui témoigne d'une gestion plus attentive; de plus, le nouvel — et très important — effort de construction incitait à ce qu'il en fût ainsi. Didymes nous fournit un remarquable exemple: à la série des inventaires des biens sacrés[222] fait pendant celle des comptes de construction[223]; Milet délègue deux de ses trésoriers pour la gestion financière du sanctuaire d'Apollon[224] et même finit par partager entre eux la gestion en deux périodes semestrielles[225]. C'est à ces mêmes préoccupations qu'il faut rapporter la constitution d'un fond destiné à l'érection d'un portique à Milet dont les revenus serviront à des constructions dans le sanctuaire[226], plus généralement c'est à cette époque que se développent les fondations cultuelles ainsi que la construction dans les sanctuaires de *thesauroi*, l'exemple le plus significatif semblant être celui de Cos[227].

Cependant, cette prospérité n'a qu'un temps et l'équilibre budgétaire des sanctuaires, au moins les plus importants d'entre eux dont les charges sont très lourdes ou les programmes de construction trop ambitieux, paraît bien précaire. De plus la situation générale n'est guère favorable, les troubles qui accompagnent le déclin des royaumes hellénistiques, l'intervention militaire de Rome et surtout les épisodes de la «Guerre de Mithridate» ont des conséquences désastreuses sur les finances des cités et par conséquent sur les finances sacrées. Cette détresse est particulièrement perceptible à Éphèse dans la loi de 85 av. J.-C.[228] qu'il convient de rapprocher d'un autre document du Ier s.[229] un décret du peuple affectant un certain nombre de taxes au temple d'Artémis: pour une naissance 1 dr., illégale 100 dr., différents titres et honneurs 1 denier, un contrat 60 dr. etc...

3 - *La présence romaine*

Le jugement porté par les autorités romaines sur la gestion financière des sanctuaires est d'ailleurs assez sévère comme en témoignent les actes officiels successifs de Vedius Pollion et Fabius Persicus qui nous sont connus par une importante inscription grecque gravée sur quatre blocs[230] et deux copies latines dont la conservation est médiocre[231].

Le premier est une διάταξις de P. Vedius Pollion que nous connaissons seulement par trois mentions dans le rescrit de Persicus. Il s'agit sans doute du même personnage que celui dont Dion Cassius nous rapporte les cruelles extravagances, bien que ce dernier nous dise qu'il n'a accompli aucun acte notable[232]. La «constitution» de Pollion est datée avec vraisemblance de 31/30 par R. Syme[233] et il ne s'agit pas du tout d'un acte privé comme le pense K. M. T. Atkinson[234] mais bien d'un acte officiel, qui concrétise une reprise en main des affaires de l'Asie après Actium. Le terme *diataxis* sert en effet couramment en matière financière pour la «répartition des sommes disponibles aux diverses dépenses»[235]. Il apparaît donc que l'envoyé de *l'imperator* en mission extraordinaire, ce qui justifie qu'il s'agisse d'un simple chevalier, a tenté de remettre de l'ordre dans les finances de la cité et du sanctuaire avec vraisemblablement une nouvelle ventilation des revenus qui cherche à éliminer ce que Pollion considère comme des abus. Nous sommes renseignés indirectement par Fabius Persicus sur trois de ses interventions:

— sur la vente des sacerdoces, cette pratique est considérée comme condamnable[236] et on remboursera seulement 1% du prix d'achat aux prêtres[237] recrutés sur des critères de qualité.

— sur les hiéronices, qui ne doivent recevoir que ce qui est prescrit (et non pas nourris sur les revenus de la déesse).

— le coût des concours pentétériques ne doit pas dépasser 4 500 d.

Il faut penser cependant que la force d'inertie des Éphésiens l'a emporté sur la volonté d'ordre de Rome puisque sous le règne de Claude, le proconsul P. Fabius Persicus est obligé de renouveler les prescriptions de Pollion, en ajoutant apparemment d'autres qui concernent:

— les esclaves publics, qui doivent effectuer leur tâche et ne pas être remplacés par des libres salariés, qui ne doivent pas vendre leurs enfants à la déesse en sorte que celle-ci soit tenue de les nourrir[238]

— les emprunts, qui ne doivent pas dépasser le montant des revenus annuels, et si magistrats ou prêtres empruntent en hypothéquant sur les revenus de l'année à venir, ils sont responsables sur leurs propres biens.

— les fondations, dont l'argent ne doit pas être utilisé à d'autres fins que celles prévues par le donateur.

Malgré ce qu'en dit R. Bogaert[239], il n'est pas évident que les mesures prises par Persicus aient été plus efficaces que celles de Pollion. On ne saurait considérer Aelius Aristide comme le meilleur témoin possible et de plus, sur un point au moins, celui de la vente des sacerdoces[240] nous avons la preuve que cette pratique s'est poursuivie au delà et jusque dans le cadre du culte impérial.

Les Romains semblent donc vouloir remettre de l'ordre dans les finances sacrées et on est tenté de placer dans le cadre d'un tel effort, un décret de Lindos[241] datant de 22 de notre ère, qui règle la constitution d'un fond sacré[242] destiné à assurer un fonctionnement régulier du culte d'Athéna et de Zeus Polieus. Les éléments de ce fond sont précisés avec un soin méticuleux qui attire l'attention:

— excédent remis aux trésoriers pas leurs prédécesseurs,

— produit de la vente d'objets de fer et de bronze donnés par des particuliers,

— produit de la vente du droit de mettre une inscription nouvelle sur une statue ancienne; on peut même acheter l'autorisation d'emporter une statue de l'acropole;

— contributions volontaires «exigées» des citoyens,

— fonctions religieuses exercées gratuitement, les revenus qui y sont naturellement attachés étant affectés au fond sacré,

— des peines sont prévues pour les contrevenants.

Il apparaît très clairement à travers cette énumération qu'il s'agit d'expédients à l'usage de dieux besogneux dans une période difficile bien plus que d'une organisation rationnelle de la caisse sacrée. En un mot, il s'agit d'une véritable tentative de sauvetage. C'est que la présence romaine n'a pas eu que des conséquences heureuses pour les dieux; l'autorité de tutelle, c'est à dire le fisc impérial, se montre plus tatillonne que les autorités de la cité. Prenons l'exemple des amendes, il apparaît très tôt que la seule façon de les faire réellement payer, étant donné l'évolution des mœurs est d'y associer — pour moitié — le fisc impérial, diminuant d'autant les ressources du dieu. Ajoutons enfin que le culte impérial se pose très vite en concurrent — et en concurrent avide — des cultes traditionnels de la cité. C'est donc à des cultes bien affaiblis également au plan matériel (sauf en quelques points de résistance évoqués plus haut) que nous avons affaire à l'époque impériale tardive et ceci montre bien la vanité des tentatives de l'empereur Julien.

CONCLUSION

En bref, c'est à une sorte de démonstration par l'absurde que nous nous sommes livré. Quelle que soit l'époque à laquelle on se place, les documents conservés paraissent avoir un objet singulièrement restreint et concret même lorsqu'au premier examen ils semblent contenir des mesures de portée générale et donc résultant d'une réflexion théorique sur le problème des finances sacrées. Il s'agit de financer une opération précise, de faire face à des besoins d'argent par trop criants, c'est à dire de mesures de circonstance. Même dans le cas des fondations, dont on notera qu'elles relèvent de l'initiative individuelle, il ne s'agit que de financer en général un culte de second plan, privé le plus souvent. Les gouvernants romains ont, semble-t-il perçu cette lacune. Mais les solutions proposées, souvent maladroites dans leur forme (à Éphèse par exemple) loin de résoudre les problèmes, ont au contraire accentué un processus d'appauvrissement des sanctuaires auxquels ont également contribué d'autres facteurs, externes cette fois, avec l'importance croissante de concurrents redoutables, comme le culte impérial et le christianisme. En d'autres termes, les solutions toutes empiriques aux besoins financiers des cultes étaient satisfaisantes tant que ces derniers ont bénéficié de l'appui actif de la cité et de la dévotion des particuliers, pour lesquels la richesse d'un dieu était la manifestation tangible de sa puissance; mais une fois le processus de la désaffection engagé (nous en avons vu quelques unes des causes plus haut) ce ne sont pas les mesures prises au niveau local ou plus général, véritables combats «d'arrière-garde», qui pouvaient sauver ces cultes.

CHAPITRE VIII

L'ACCUMULATION DES RICHESSES

L'analyse des finances sacrées serait bien incomplète si nous nous arrêtions à des notions purement budgétaires, trop «modernistes» pour rendre compte de la réalité que représente la richesse des dieux. Nous avons déjà pu noter que la masse d'or et d'argent réunie dans les temples était le premier centre d'intérêt des contemporains; il importe de voir comment était conservée cette masse de métal précieux et ensuite de s'interroger sur son éventuelle réinsertion dans le circuit économique, en d'autres termes, de voir quels moyens étaient offerts aux sanctuaires pour intervenir dans les rouages de l'économie (banques, monnaie, etc...) voire même de stimuler des échanges. Enfin malgré les interdits religieux, cette accumulation de richesses constituait une grande tentation à laquelle les souverains aussi bien que les pirates n'ont pas toujours résisté, réintroduisant ainsi de façon «accidentelle» les réserves sacrées dans le système général des échanges.

A - La thésaurisation

Le dieu lui-même, par la terreur sacrée qu'il inspirait, protégeait naturellement tout ce qui était entreposé dans le temple, et nous verrons plus loin que c'était là une des principales raisons du succès des temples comme lieu de dépôt[1], mais des précautions matérielles étaient également prises pour la sauvegarde des objets précieux. Ces derniers pouvaient être conservés dans un local distinct du temple ou dans le temple lui-même.

1 - *Les conditions matérielles*

Dans le temple, la première condition, qui allait de soi, était que la construction en fût achevée ou du moins qu'il eût un toit (afin de pouvoir protéger les offrandes ou les dépôts. A Éphèse, nous raconte Strabon[2] le temple d'Artémis ayant été détruit par un incendie, Timée accuse les habitants de la cité de l'avoir reconstruit avec le produit des dépôts sacrés. Strabon, après Artémidore, fait justice de cette accusation calomnieuse; il n'y avait pas de dépôts à cette époque et même s'il y en avait eu, ils auraient brûlé avec le temple et «après l'incendie, alors que le toit était détruit, qui aurait pu souhaiter avoir la garde d'un dépôt dans le temple à ciel ouvert».

L'argent monnayé est conservé dans des «trésors». Matériellement, ces derniers pouvaient se présenter sous des aspects fort différents depuis le simple tronc avec des systèmes de protection plus ou moins compliqués[3] jusqu'à de véritables coffres forts dont le meilleur exemple paraît être celui de l'Asklépieion de Cos sur lequel nous sommes renseignés par des données à la fois archéologiques et épigraphiques. Nous savons qu'il s'agissait d'une fosse située dans l'angle sud-ouest du naos, d'une contenance d'environ 3 m^3 (2,15 × 1,50 × 0,95)[4] couverte par une dalle de marbre qui était elle-même munie de quatre serrures dont chacune des clefs était remise à un collège ou à un prêtre différent[5].

Cela vaut pour les espèces, mais pour les objets précieux ainsi que pour les dépôts scellés il fallait prévoir soit une pièce particulière dans le temple, soit un local séparé. A Samos, on a pu par exemple penser que l'*oikos* dont il est question dans l'inventaire des clérouques[6] n'est pas un local comparable à l'Opisthodome à Athènes, dont on peut être sûr maintenant qu'il est différent de la pièce qui se trouve à l'arrière du Parthénon[7]. De tels locaux, sur lesquels nous ne savons rien, devaient exister dans la plupart des sanctuaires en particulier les plus importants où les offrandes étaient nombreuses et où la construction du temple a duré longtemps ou même n'a jamais été achevée (ainsi à Didymes).

2 - *Les inventaires*

Si on ne sait presque rien du mode conservation de ces objets[8] du moins peut on se faire une idée de la nature et de l'importance de ces derniers par les inventaires.

Les inventaires des biens sacrés constituent en effet une rubrique importante de l'épigraphie athénienne[9] à partir de 434 et jusqu'à la fin de l'époque hellénistique. A l'époque classique, les Athéniens sont les seuls à faire graver de façon *régulière* des listes d'objets sacrés, dénombrés et même pesés s'il s'agit de métal précieux. Ils procèdent de même à Délos[10] et c'est encore à eux ou plus exactement à leurs clérouques que sont dûs les inventaires de Samos[11] ou d'Imbros[12]. A l'époque hellénistique, outre les séries athéniennes et déliennes, on ne rencontre guère de documents semblablement ordonnés qu'en Béotie (Amphiaraon d'Oropos)[13] et à Didymes. Dans tous les autres cas, il s'agit de textes isolés d'inventaires réguliers[14] ou encore de documents plus exceptionnels, dont l'inventaire ne constitue qu'une partie parfois secondaire.

Dans notre cadre géographique, les inventaires de Didymes[15] ne présentent pas une richesse et une diversité comparables aux séries athéniennes. Ils valent surtout par la qualité des dédicants[16]. Leurs formulaires varient peu: après le nom du stéphanèphore éponyme (quelquefois le dieu lui-même)[17], du prophète (à partir de 224/3 au plus tard), du collège des 6 ταμιευόνται τῶν ἱερῶν χρημάτων, dont le nombre est vite réduit à 2[18], vient la liste des offrandes de l'année transmises au collège suivant. Il s'agit donc d'une liste des seuls ἐπέτεια et nous ne pouvons ainsi situer les inventaires de façon relative, comme à Athènes, par la répétition des objets entrés au cours des années précédentes. L'établissement de la chronologie de la série fait difficulté; la première date sûre (288/7) est fournie par l'inventaire extraordinaire relatif aux dons de Séleucos et Antiochos[19] mais cet inventaire semble être précédé par une série régulière si l'on accepte la théorie de L. Robert[20] à propos de l'argent symmachique, qui l'amène à placer tout le groupe des inventaires où il est question de celui-ci[21] avant 300 et même dès 318/7 si le stéphanéphore Lochegos du n° 434 est celui de *Milet* I n° 122, II 97. Les derniers inventaires datent des environs de 70 av. J.-C. Il n'est pas assuré que la gravure les inventaires ait été annuelle (la présence de plusieurs inventaires d'une même main gravés sur une même stèle[22] semble prouver la contraire) et il est possible que certaines années Apollon et Artémis n'aient reçu aucune offrande[23].

— L'essentiel du matériel est constitué par des phiales d'argent d'un poids proche ou égal à 100 dr. Ces phiales sont offertes par des particuliers, des cités, des souverains ou les magistrats milésiens[24]. Bien entendu aucune de celles-ci pas plus que des autres offrandes faites de métal précieux n'a été conservée, mais l'archéologie[25] nous permet de nous faire une idée assez précise de ces phiales λεῖαι (lisses) mais qui présentent souvent un omphalos c'est à dire un renflement interne, qui permet la préhension, souvent travaillé pour représenter un protome d'animal ou une figure divine[26]. Ces phiales ainsi que les nombreuses autres coupes de formes diverses[27] servent aux libations[28] et à d'autres usages cultuels. Elles constituent l'offrande type dans tous les sanctuaires[29].

— autres vases d'argent: προχοΐς (petite aiguière)[30], λιβανώτις, λιβανωτίδιον, (encensoirs)[31], τρίπους (trépied)[32], hydrie[33], psykter[34], skyphos[35].

— en or, quelques phiales (d'un poids en général assez faible[36] un petit nombre de couronnes d'or[37] mais surtout des bijoux, colliers[38] et des ὑπομηλίδες[39].

— peu d'objets de bronze; un thymiatérion tyrrhénien non pesé[40]; sans doute n'a-t-on pris la peine de mentionner que les plus importants de ces objets; pratiquement rien du mobilier si ce n'est la clef de l'adyton[41], pas de vêtements. Il s'agit donc bien de ne retenir que les objets en métal précieux. Le reste n'est pas jugé digne de figurer sur l'inventaire, ou plutôt l'inventaire ainsi conçu (nous verrons que ce n'est pas toujours le cas) a une finalité très claire qui est que l'État puisse savoir à tout moment quelle quantité de métal précieux possède la divinité, quantité dont il pourra disposer sous certaines conditions, en général en faveur du dieu[42].

En règle générale, les entrées annuelles sont assez modestes, il s'agit nous l'avons vu de quelques phiales d'argent d'environ 100 dr. Certaines années sont cependant plus fastes, par exemple 224/3[43], 26 phiales d'argent soit un total de 2600 dr. et une d'or 50 dr.; à une date entre 107 et 101/0[44] des phiales d'argent pour un total de 9080 dr; signalons dans cet inventaire l'emploi de lettres pour noter les nombres. L'importance de ces années s'explique par des dons de particuliers dans le premier cas, de souverains et de cités dans le second[45]. Ces dons de souverains sont souvent importants, c'est pour eux l'occasion de manifester leurs *philanthropa* à l'égard des cités et de leurs sanctuaires mais aussi comme dans le cas exceptionnel de l'offrande de Séleucos Ier et de son fils Antiochos[46], les arrières pensées religieuses semblent très claires: parmi les objets d'or dont le total atteint 3248 dr. 3 ob. plusieurs portent la dédicace aux Dieux Sôters. Il s'agit bien sûr d'Apollon et d'Artémis mais la rencontre avec l'épithète de Séleucos n'est pas due au hasard et la politique religieuse de ce dernier mériterait d'être un peu révisée en fonction de ce texte[47]. L'offrande comporte en outre des objets d'argent pesant 9380 dr. Un grand chandelier de bronze (non pesé mais sans doute très imposant puisque la lettre royale insiste tout particulièrement sur lui); de grandes quantités de parfums et épices[48] et 1000 moutons et 12 taureaux pour la sacrifice.

Quelques dons importants sont faits par la cité de Milet[49], qui se charge également de faire confectionner des objets de métal précieux avec les sommes offertes (ou parfois la refonte d'offrandes plus anciennes).

C'est ainsi qu'il convient d'expliquer les l. 13-16 du n° 463[50] où une phiale d'Apollon didyméen a été consacrée grâce à un don (ἀπαρχή) en espèces par Prusias, en plus de vases précieux. De même dans l'inventaire 475, les agonothètes remettent trois phiales, deux d'entre elles ont été confectionnées sur l'argent donné par un particulier, la dernière grâce à un don (δωρεά) du roi Antiochos[51].

La cité fait également transformer certaines recettes du dieu en coupes d'argent. Cette pratique n'apparaît pas de façon régulière dans la mesure où certaines des sommes ne sont pas perçues selon une périodicité définie; dans d'autres cas, les recettes étant faibles, il faut attendre qu'elles soient suffisantes pour confectionner un vase même de faible poids:

— ἀπὸ τῶν λύτρων[52]
— ἐκ τοῦ πολέμου[53]
— ἀπὸ τῆς ἱερᾶς προσόδου[54]
— ἐκ τῶν τεμενῶν[55].

Enfin on doit penser que cette procédure n'avait lieu qu'après que toutes les dépenses sacrées eussent été effectuées.

Une tribu peut également faire des offrandes[56] ainsi que les différents magistrats ou prêtres de la cité (nous avons déjà vu que dans certaines cités, ils y étaient même obligés): les synèdres[57], l'hydrophore[58] ainsi qu'une commission élue pour superviser des constructions (?)[59]. Enfin, les vainqueurs des Βόηγια étaient vraisemblablement tenus à cette consécration[60].

L'inventaire des clérouques de Samos de 346/5[61] montre quel soin les Athéniens, qu'ils fussent à Athènes même, à Samos ou dans toute autre clérouchie (avec plus de zèle encore dans ces colonies militaires conçues comme autant d'Athènes en réduction) prenaient de la conservation des offrandes. Il se subdivise en trois parties à peu près égales qui correspondent à trois inventaires dressés séparément, à des dates différentes; inventaire du cosmos d'Héra[62], matériel qui a disparu[63], inventaire des phiales[64]. L'inventaire proprement dit est précédé de tout un formulaire, que l'on peut rapprocher de celui des textes comparables à Athènes ou à Délos et qui comporte la double mention de l'archonte d'Athènes et de l'archonte de Samos, la liste des *tamiai* puis celle des *tamiai* de l'année précédente et enfin celle des proèdres en fonction. Examinons un peu plus en détail le contenu de ces différentes parties du texte:

— En premier lieu, une liste de vêtements qui composent le *cosmos* de la déesse. Ce type de catalogue est particulièrement fréquent pour les divinités féminines, auxquelles les femmes offrent[65] semble-t-il davantage de parures. Il s'agit surtout de chitons, *d'himatia*, mais aussi de coiffures, bandeaux, écharpes, etc... dont on ne connaît pas toujours la destination exacte mais qui servaient à la parure de l'antique *xoanon* d'Héra, des statues d'Hermès et d'Évangelis. On peut d'ailleurs avoir une idée de ces vêtements et de leur ordonnance par les monnaies impériales de Samos, où est fréquemment reproduit le *xoanon* d'Héra, avec sa parure complexe, seul[66] ou accompagné d'une autre statue divine, dont l'allure générale indique clairement une facture plus classique que B. V. Head[67] identifie à Némésis mais que P. Foucart[68] rapproche de façon plus convaincante de l'Évangelis[69] de notre inventaire. Il est également fait mention de la τραπέζα[70], des tentures qui l'habillent, des motifs (oiseaux) qui la décorent[71], puis viennent comme en appendice une liste des objets entrés au cours du dernier exercice[72] et de ce qui manque dans le grand *naos*.

— Une liste de ce qui manque dans l'*oikos*. Il s'agit pour l'essentiel d'objets sans grande valeur, certains semblent avoir été seulement déplacés, d'autres mis au rebut en raison de leur vétusté[73].

— Un catalogue de phiales, soit 22 lots de 10 phiales. Pour 21 d'entre eux le poids du lot est au moins partiellement conservé, ce qui donne une quantité totale d'argent de 3 talents 1120 dr. + et un peu plus de 90 dr. à l'unité en moyenne[74]. Le nombre très important de ces phiales me paraît indiquer que l'offrande d'une phiale figurait parmi les obligations des clérouques (ou au moins de ceux exerçant les *archai*).

Une analyse de l'ensemble de l'inventaire montre que dans l'Héraion les objets sont classés par μέρη, chacun étant désigné par un numéro[75], avec pour objets de même famille des étagères ou des armoires[76] spéciales. Bien que le terme ἐξετασμός relativement fréquent dans l'usage athénien (par exemple pour l'inventaire des clérouques d'Imbros)[77] ne soit pas employé ici — et la définition donnée par J. Tréheux de ces «inventaires extraordinaires» effectués par une commission de contrôle différente des trésoriers ne peut en effet pas convenir à Samos — il ne semble pas cependant que nous ayons affaire à un inventaire ordinaire mais plutôt à l'une de ces vérifications plus ou moins périodiques en présence des corps constitués, qui justifie la gravure, alors que l'inventaire ordinaire est transcrit sur un matériau périssable[78] auquel notre inscription renvoie puisqu'elle se contente de noter les différences, spécialement les disparitions. Enfin, il est intéressant de noter que les offrandes sont confiées à la garde d'un *hieros*[79].

Il convient de rapprocher notre inventaire:

a) de l'offrande des Périnthiens à l'Héra de Samos, vers 580-570, comme dîme[80] plusieurs objets de métal précieux ou de bronze[81] et dont on a inscrit la valeur globale, 200 statères samiens, exemple sans doute unique d'indication du prix de l'offrande.

b) de quatre inventaires d'Halicarnasse[82] du IV° (?)[83] au II° s. av. J.-C. Les trois plus anciennement connus dressés par des magistrats non mentionnés (le haut des deux stèles a disparu), le quatrième par des ἐξετασταί. Les entrées sont datées par la mention du hiérope[84] ou du prêtre et classées d'après leur appartenance à tel ou tel dieu[85] sans pour autant que nous soient fournies d'indications sur le lieu de conservation des offrandes. Celles-ci semblent relativement peu nombreuses en une année (sauf dans la face A de *SEG* IV, 188 où sont énumérés les objets comportant au moins une partie en or, qui est pesée, puis des objets plus lourds en argent). Il s'agit, ici encore, surtout de phiales de deux sortes: ἰτεόφυλλοι[86], λεῖαι ἐπιπρόσωποι[87], de quelques autres vases d'argent[88]; en or, des vases plus petits[89], des bijoux, une couronne. Il s'agit d'offrandes de la cité, de la boulè, de magistrats ou de particuliers, parfois comme prémices[90]. L'inventaire mentionne également des sommes d'argent assez modestes (170 dr.; 18 (?) dr.). Il est difficile d'estimer ce que pouvait représenter l'ensemble des offrandes, mais tout cela semble relativement modeste. Le dernier est une liste de phiales consacrées par la cité à Athéna (dont le culte est attesté à Halicarnasse par des monnaies dès le IV° s.); leurs poids s'échelonnent entre 87 et 132 dr. Bien qu'elles soient consacrées à Athéna, elles peuvent être inscrites au nom d'autres dieux (Aphrodite, Hermès, Héraklès); la plupart sont ἰτεόφυλλοι mais l'une d'elles est καρυωτή comme dans l'inventaire *Didyma* 424 (où nous notons sur les vases consacrés à Apollon les mentions inscrites de nombreux autres dieux).

c) de l'inventaire de l'Athéna d'Ilion[91] apparemment d'époque hellénistique. Le texte est très mutilé. La mise en valeur de la mention des gens de Paros semble indiquer un classement ethnique des offrandes, avec un total récapitulatif: τούτων ὁλκὴ δραχμαί[92]. L'inventaire n'est sans doute pas annuel mais gravé en quelque occasion exceptionnelle. Parmi les objets, une petite marmite (χυτρίδιον), un gobelet délien (κύαθος δήλιος) ainsi qu'un psykter, et des phiales.

Dans tous les exemples qui précèdent nous n'avons pas comme à Athènes par exemple, un parallèle comptes-inventaires (sauf à Didymes, mais dans une situation un peu particulière). Un tel parallèle paraît possible à Mytilène mais le très mauvais état de conservation des stèles ne permet pas une analyse complète des documents. Notons cependant le dénombrement par des magistrats de 345 statères de bronze et 599 drachmes alexandrines[93]; il convient de rapprocher ce compte d'un inventaire très mutilé trouvé au même endroit[94] et où l'on croit reconnaitre des objets de bronze, de bois, etc...

L'inventaire de l'Artémision de Pergé[95] est postérieur (du I° s. av. notre ère)[96]. Artémis de Pergé est une des hypostases les plus connues de cette divinité[97] avec comme point de départ un sanctuaire rural[98] qui a vraisemblablement été initialement un état sacerdotal[99]. L. Robert pense que le sanctuaire était le siège d'une confédération qui réunissait les habitants de la Pamphylie à l'occasion de la panégyrie annuelle de la déesse[100]. Notre texte nous apprend que la clientèle du sanctuaire venait de toute la Pamphylie et même un peu au delà (5 dédicants d'Aspendos, 3 de Sidé, un de Selgé, un d'Olympos sur la côte Lycienne, un d'Eubée (?)[101]. Les objets consacrés ici sont assez originaux; il s'agit de petits objets d'or appartenant essentiellement à deux catégories: ἥλιος et ἀσπιδίσκη. Étant donné les poids (de un à quatre χρυσοῦς) il ne peut s'agir que de bijoux d'assez petite taille, l'un radié l'autre non, avec dans la plupart des cas un crochet (ἄγκιστρον) permettant de suspendre ces objets (sur la statue cultuelle au moment de l'offrande?). L'inventaire n'est pas complet mais nous notons que n'apparaissent ici aucun des objets traditionnels des inventaires, en particulier les vases.

Parmi les vases d'argent, les phiales constituent la catégorie la plus fréquemment attestée, la plus importante quantitativement. Les inventaires enregistrent ce phénomène par des listes intégrées à un inventaire complet du contenu du sanctuaire (ainsi par exemple à Samos) ou par des listes séparées. Un tel catalogue de phiales existe à Amos[102], consacrées par plusieurs personnes de nombre variable mais sans ethnique: il s'agit très vraisemblablement de magistrats[103]. Le poids des huit phiales enregistrées n'est pas entièrement conservé, il semble néanmoins qu'elles pesaient entre 197 et 198 dr.[104], c'est-à-dire que pour un poids d'argent de 200 dr. on a déduit le salaire de l'artisan qui les a confectionnées[105].

Le mobilier de petits sanctuaires est connu par des inventaires (qu'il est d'ailleurs un peu arbitraire de distinguer de ceux que nous avons cités plus haut en particulier celui de Lesbos), mais aussi par des règlements relatifs à la protection du mobilier sacré[106] ou encore à l'occasion d'offrandes ou de fondations. Dans ce dernier cas, il s'agit de petits sanctuaires dont l'édification[107] et l'aménagement intérieur sont pris en charge par un généreux donateur, ainsi parmi les documents les plus connus de cette série, la fondation de Diomédon[108] et de nombreux textes comparables[109].

La plupart de ces documents datent de l'époque impériale et diffèrent des inventaires par l'accent mis sur le rôle du dédicant et non sur les objets eux-mêmes. Cela se justifie si l'on songe à l'époque avancée où se placent les textes mais aussi à la nature des cultes concernés. Il s'agit soit de cultes à vocation au moins partiellement funéraire, soit de cultes de divinités secondaires qui devaient attendre pour avoir une existence indépendante la dotation d'un généreux donateur. Ils contiennent la liste des objets strictement nécessaires pour les banquets sacrés et les sacrifices qui constituent les deux principales manifestations collectives de la piété dans des cultes d'associations privées: tables[110], lits[111], sièges[112], cratères[113] et divers autres récipients; coffres à bois, autels[114]; *thesauroi*[115]. Ces objets constituent certainement la base de tout culte à caractère local ou familial, on ne s'étonnera donc pas de voir presque immuablement la même liste se répéter en des époques ou des lieux bien différents.

Enfin, il convient de faire une place particulière à la «Chronique de Lindos»[116] que l'on doit considérer à la fois comme une tentative de reconstitution de la liste des offrandes mythiques, à ce titre, elle s'inscrit dans le courant de la littérature anathématique qu'affectionnent les érudits hellénistiques[117], mais aussi comme un véritable inventaire. Après la destruction du temple d'Athana par un incendie, une enquête parmi tous les documents disponibles permet à Timachidas, fils d'Hegesitimos, connu par ailleurs comme philologue, de reconstituer une liste, un «inventaire» des objets offerts à Athana Lindia des origines à l'époque hellénistique.

Pour ce qui concerne les donateurs mythiques, le trait le plus immédiatement sensible est l'anachronisme, dans les six premières d'entre elles, de la mention «à Athana Polias et Zeus Polieus» qui ne peut se justifier qu'après et par le synœcisme de Rhodes[118]. Ces offrandes appellent quelques remarques:

— il y a là un bon nombre de phiales ou de gobelets à boire (comme dans les autres inventaires) et C. Blinkenberg remarque que parmi les *ex-voto* archaïques, de telles offrandes sont fréquentes (cf. également à Éphèse la mention d'une φιάλη dans la face B de l'inscription de l'Artémision). Il est donc plausible que l'on ait le souvenir, voire même que l'on ait conservé longtemps de tels vases dans le sanctuaire primitif.

— l'un de ces vases est dit avoir été offert comme δεκάταν τῶν ἔργων; ce type de dédicace est très fréquent à Athènes, on pourra rapprocher également une inscription de Chypre[119].

— neuf panoplies sont consacrées comme butin de guerre, au retour de Troie (ἀκροθίνια)[120].

— une phiale χρυσόμφαλον[121] est présentée comme une offrande expiatoire[122] pour obéir à l'ordre de l'oracle de l'Apollon Lycien[123].

— dépôt (παραθήκα) effectué par Rhésos avant son départ à la guerre[124].

L'œuvre historique de Timachidas conjugue donc des données de la tradition se rapportant aux légendes qui ont été forgées pour rendre compte des origines de Rhodes et une description matérielle qui convient parfaitement à des offrandes de l'époque archaïque et classique.

Les offrandes faites à Athana Lindia (associée ou non à une divinité masculine)[125] sont plus immédiatement crédibles. Dans des consécrations attribuées à des personnages plus ou moins célèbres de l'époque archaïque ou classique nous notons la présence fréquente de la notion de dîme. La plus remarquable des offrandes paraît être celle d'Artaxerxès (1375 statères d'or) que les Lindiens font fondre pour confectionner une *Nikè* de 1300 statères[126]. Ce sont les seules pour lesquelles on signale un poids.

Les offrandes véritablement conservées commencent avec le n° 38. Elles appartiennent à deux catégories: dédicaces d'armes, évidemment comme εὐχαριστήριον, et de bucranes avec inscription commémorative, témoignages durables de sacrifices effectués par les rois; donc à vrai dire assez peu de choses en valeur, mais simplement la manifestation de l'intérêt des «rois» pour le sanctuaire lindien et la cité de Rhodes.

B - LE SANCTUAIRE, MOTEUR DE L'ÉCONOMIE?

1 - *La banque sacrée*

Avec de telles réserves, monnayées ou non, on pourrait penser que les sanctuaires se sont aisément transformés en organismes de prêt faisant ainsi fructifier un capital fourni par les sources les plus diverses. Cet aspect de l'activité économique des sanctuaires est évidemment exemplaire et cela justifie l'attention qu'y ont porté plusieurs savants et notamment R. Bogaert dans deux études quasi exhaustives[127] qui me permettront de n'évoquer ici que les grandes lignes du problème en recherchant la signification et les niveaux des rapports entre banque et sanctuaire.

Il est clair en effet que la nature même du rôle «bancaire» du temple a varié en fonction de la période concernée mais aussi du type de sanctuaire auquel nous avons affaire. L'ambiguïté résulte aussi du fait que l'on en tendance à confondre des données qui sont très différentes, voire à la limite exclusives: le dépôt et le prêt (ou plus généralement la fructification de l'argent).

— *le dépôt* est la forme la plus banale de l'activité des sanctuaires en ce domaine. Les raisons sont évidentes la sanctuaires est le lieu le plus sûr qui puisse exister[128] et l'on fait confiance — à juste titre — à son clergé[129]. Il est à noter que c'est la caractéristique qui a le plus frappé les auteurs littéraires, d'Hérodote à Cicéron, à tel point que c'est devenu un véritable *topos* de parler des dépôts et de leur sûreté à Éphèse[130].

C'est presque exclusivement par leur intermédiaire que l'on connaît les dépôts. On pourrait en effet discuter la signification qu'il convient de donner au terme παρακαταθήκη dans les inscriptions. R. Bogaert relève ce terme dans quelques inscriptions attiques[131], à Lindos dans la chronique du temple[132] d'Athéna de tels dépôts sont mentionnés; à Rhodes encore, mais au Ier s. de notre ère[133], παρακαταθήκα a le sens de dépôt mais il s'agit de la cité qui constitue[134] un fond pour le culte; à Sardes[135] et à Éphèse[136], il s'agit d'inscriptions relatives à des prêts.

En partant de la même idée de dépôt (ôtage pour les personnes), on aboutit donc à des sens bien différents pour les deux synonymes que sont *paratheke* et *parakatatheke* et il est clair que l'idée d'un prêt n'est nullement exclue par la présence de ces termes. Reste le cas de la chronique de Lindos. Il s'agit bien d'un dépôt exceptionnel, mais l'inventaire lui-même est un acte exceptionnel au caractère plus hagiographique qu'historique: il ne vise nullement à rendre compte des objets se trouvant effectivement dans le sanctuaire.

On comprendrait mal en effet que des dépôts sur lesquels les sanctuaires n'auraient eu aucun contrôle, aucun moyen d'action, figurent dans l'inventaire d'objets *appartenant* au dieu. Il est donc probable que lorsque de telles rubriques sont indiquées, il s'agit soit d'une offrande soumise à quelque condition, soit d'un objet gagé.

Cela n'exclut bien entendu pas, qu'un nombre beaucoup plus important de sanctuaires que celui que nous connaissons ait accepté des dépôts sans pour autant qu'il en ait été tenu de comptabilité sur un matériau durable. R. Bogaert[137] pose en principe que les dépôts ne servaient en aucun cas à la spéculation financière; ils étaient scellés et remis en l'état au propriétaire. L'argumentation s'appuie sur deux développements de Strabon et de Dion Chrysostome concernant l'Artémis d'Éphèse. Les témoignages fournis sont cependant assez minces et même le texte de Strabon contient des données contradictoires[138].

En ce qui concerne le loyer de l'argent, il convient tout d'abord de noter que dans ce domaine comme dans le précédent les sanctuaires grecs n'ont pas véritablement innové: le prêt bancaire est une opération courante en Mésopotamie et plus généralement dans le monde «oriental» bien avant l'invention de la monnaie[139] et il ne paraît donc pas tout à fait exclu au VI° s. à Éphèse[140], dans la mesure où cette cité est celle où l'on peut attendre, de par ses contacts avec le monde continental, l'influence la plus directe des grands sanctuaires orientaux (n'oublions pas que malgré le peu que nous en savons il est à peu près assuré que les sanctuaires théocratiques anatoliens avaient un système — et un rôle — économique très semblable à celui de leurs homologues mésopotamiens). De plus, dès le siècle suivant, à Halicarnasse[141] le (ou les?) sanctuaire d'Apollon, Athéna et Parthénos[142] a fait graver sur une stèle une liste d'immeubles vendus et de personnes asservies pour dettes. Il s'agit vraisemblablement d'une apurement des comptes au moment d'une remise en ordre des finances sacrées.

Le produit de la vente est de l'ordre de 7 talents, total tout à fait considérable, même s'il est la résultante de nombreuses années de prêt, dans la mesure où tous les débiteurs ne devaient pas être insolvables.

Les prêts sont gagés sur des biens immobiliers en ce qui concerne les sommes importantes; d'autres gagés sur les personnes[143] sont également consentis, il s'agit alors de petites sommes. La processus de ces derniers est intéressant: lorsque le débiteur est insolvable, il est «attribué» à une tierce personne pour un prix très modique. Il ne peut s'agir d'une vente étant donnée la modicité de la somme et le fait qu'un individu est «vendu» à quatre personnes différentes, mais d'une astreinte temporaire au service de l'«acheteur»[144]. Le système s'apparente à une pratique bien connue dans le domaine financier grec: celle de la ferme. Le sanctuaire récupère la somme due et se décharge de l'exécution sur une tierce personne. Cela implique que le sanctuaire pratique de façon assez courante le prêt sur hypothèque et il est vraisemblablement le seul à cette époque à Halicarnasse et dans la région[145].

La prise à gage d'un terrain, d'un domaine sur hypothèque est la forme la plus courante de ce type de contrats. C'est pour le sanctuaire — et pour la cité par son intermédiaire — un instrument de régulation sociale et économique. L'exemple des bourgades cariennes autour de Mylasa est tout à fait significatif. Cet acte doit être conçu comme un frein à la concentration de la propriété en un nombre trop souvent restreint de mains en cas de crise grave. La cité, au nom du sanctuaire procède à des transactions sur des terrains[146]. Il lui est nécessaire pour cela de constituer un fond de roulement; on pourrait douter qu'il s'agisse d'une véritable banque, cependant les προδανεισταί[147] avaient la possibilité de faire fructifier l'argent qui leur était confié[148]. Il est assez étonnant de constater que l'argent n'est pas conservé à Olymos dans la caisse du temple, faut-il y voir avec R. Bogaert[149] la conséquence de l'insécurité des temps; on aurait, paradoxalement préféré confier l'argent sacré à des particuliers plutôt qu'aux caisses du temple dans l'éventualité d'un raid de pirates. Cet argument ne paraît pas très convaincant; il est plus probable que le temple ne possédait pas les installations adéquates. Les *prodaneistai* sont des prêtres et c'est vraisemblablement à cause de cela qu'ils ont été choisis sur des critères religieux mais aussi sociaux et économiques: les prêtres sont issus des familles les plus aisées de la cité et ils présentent donc des garanties personnelles nécessaires en cas de mauvaise gestion[150] et il n'est pas impossible qu'ils exercent le métier de banquiers à titre privé, mais rien dans nos documents ne permet d'affirmer l'éventualité, admise sur des critères seulement étymologiques par Bogaert d'un prêt de cet argent par les *prodaneistai.*

C'est une idée semble-t-il un peu moderniste que de penser que des personnes privées aient pu tirer bénéfice de l'argent sacré qui leur était confié; au contraire, si l'on compare ce texte à un autre d'Olymos[151] le nom donné aux gardiens de l'argent sacré (εἰρημένοι ἄνδρες) ainsi d'ailleurs que l'absence de disponibilités dans ce cas précis, suggère l'idée que ces personnes exerçaient plutôt une sorte de «liturgie» au profit du sanctuaire et de la cité.

Nous avons ce type de renseignements seulement pour Olymos mais il est probable qu'un tel système devait exister dans toute la région de Mylasa.

Le prêt d'argent par les dieux est un phénomène relativement répandu. Trois possibilités peuvent se présenter, le sanctuaire prêtant à la cité dont il dépend, à d'autres cités, à des particuliers.

Parmi les sanctuaires anatoliens ou insulaires, seule l'Athéna d'Ilion a prêté de l'argent à différentes cités[152] (rien là de comparable à ce que l'on peut constater à Délos, mais c'est vraisemblablement Délos qui constitue l'exception)[153]. Nous remarquerons d'ailleurs qu'elles appartiennent toute à la confédération des cités de Troade (Ilion, Dardanos, Skepsis, Assos, Alexandrie, Abydos, Lampsaque). Faut-il en conclure que la confédération est réduite à sept unités (moins Gargara et Parion)? Dans ce cas, rien n'oblige à penser que les sept cités avaient emprunté de l'argent à Athéna[154]. Le taux d'intérêt initial était de 1/15° (6,66%) mais eu égard à la situation générale[155], les cités sont exonérées pour la période écoulée depuis que l'emprunt a été contracté, l'intérêt est fixé à 1/60° (1,66%) pour les 10 ans à venir et au delà, à nouveau 1/15°. Le taux très modéré se justifie par le fait même que les cités font partie de la confédération (dans le cas précité de Délos le taux est invariablement de 10%) et on est conduit à se demander si certaines cités, en particulier celles qui sont extérieures à la Troade, n'y ont pas adhéré pour des raisons essentiellement financières[156].

Le prêt d'argent par le sanctuaire à la cité qui le contrôle est vraisemblablement un phénomène assez banal, surtout en temps de crise, mais de telles transactions ont généralement laissé peu de traces épigraphiques. Nous ne pouvons en alléguer que deux ici: Cos[157] et encore s'agit-il d'un renseignement indirect puisqu'il est question d'une somme placée après remboursement par la cité; Priène[158], ici le temple d'Athéna fait des avances à la cité pour des dépenses qui n'ont pas été inscrites au compte des dépenses ordinaires[159] et ceci nous amène à noter quelle était l'étroitesse de la marge de manœuvre de la cité — le cas de Priène n'est en rien exceptionnel — face à des dépenses imprévues même lorsqu'elles sont relativement peu onéreuses comme le sont les frais afférents à un décret honorifique. Au II° s. Priène a également emprunté de l'argent au Panionion (Poseidon Héliconios) qui remplit ici un rôle très voisin de celui joué par le sanctuaire d'Athéna en Troade[160].

Pas plus à Cos qu'à Priène, le taux de l'intérêt n'est connu, notons que, dans des cas similaires, il est très faible, en général peu supérieur à 1%.

Les prêts à des particuliers devaient être les plus nombreux, au moins par leur nombre, sinon par leur valeur.

Certains sanctuaires semblent avoir pratiqué couramment cette forme de prêt au moins en certaines périodes de leur histoire: celui d'Apollon, Athéna et Parthénos à Halicarnasse au V° s. [161], Artémis d'Éphèse[162], Athéna de Priène[163]. On pourrait s'étonner que les renseignements soient si peu nombreux et valables pour une période si courte. Le hasard des découvertes n'est pas seul en cause, nous remarquons en effet que, dans les deux derniers cas, il n'est fait allusion à des prêts sacrés qu'en raison d'une tentative de remise en ordre des finances de la cité en une période particulièrement difficile; il s'agit de mettre à jour une comptabilité déficiente depuis un bon nombre d'années; de même l'inscription d'Halicarnasse suppose l'écoulement d'un long laps de temps entre la concession des prêts et les saisies.

Le caractère de certains prêts peut apparaître comme plus exceptionnel: tel est l'emprunt de 1325 statères d'or effectué par un certain Mnesimachos auprès de l'Artémis de Sardes[164]: rien n'indique que l'Artémision se soit livré à d'autres opérations similaires.

D'où provenait l'argent prêté par les sanctuaires? La première réponse qu'il convient d'apporter est négative: il ne s'agit vraisemblablement pas de l'argent provenant des dépôts[165]. Ces derniers étaient scellés et c'est justement ce caractère qui incitait princes ou particuliers à procéder à cette opération. Le sanctuaire peut espérer la reconnaissance — et les faveurs — du déposant lorsque l'adversité, cause fréquente des dépôts, aura pris fin[166].

En revanche, le sanctuaire peut prêter les sommes recueillies dans le *thesauros*[167], l'argent de fondations, comme c'est le cas pour la fondation d'Hermias à Ilion[168]; il s'agit là d'un moyen moins fréquemment utilisé que l'achat ou le don d'un terrain pour entretenir un culte (ce qui est une bonne indication de la hiérarchie des valeurs en ce domaine). En bref, il apparaît que le rôle économique des sanctuaires par leur activité bancaire est assez médiocre: à l'actif de telles opérations, leur rôle de régulation sociale et la tentative de pérennisation des cultes, à leur passif la médiocre rentabilité de ces opérations, consécutive à l'absence de véritables moyens de coercition sur les débiteurs récalcitrants.

2 - *La «monnaie des temples»*

On pourrait également penser que cette accumulation de métal précieux a servi aux sanctuaires pour frapper monnaie. De fait, en

Égypte[169] des poids de métal précieux ont été marqués dans les temples à l'effigie des dieux. Nous ne sommes pas ici en présence d'un système de type monétaire mais pondéral. C'est à dire que les dieux garantissent le poids et partant la valeur du lingot métallique. De tels lingots continuent d'ailleurs à circuler à l'époque hellénistique[170]. Il s'agit de lingots d'argent qui sont mentionnés dans les contrats, surtout contrats de mariage et à propos de constitution de dot, mais Cl. Préaux souligne à juste titre que dans ce cas les lingots ne sont pas destinés à circuler mais bien plutôt à être thésaurisés. Tous les exemples cités[171] sont tirés de papyrus démotiques et enregistrent manifestement la poursuite d'une tradition ancestrale.

Il faut penser que des habitudes similaires existaient dans les sanctuaires mésopotamiens qui possédaient des fonderies[172].

Dernier élément de ce débat, le problème de l'origine religieuse de la monnaie. La plupart des auteurs modernes s'appuyant à la fois sur l'autorité d'Aristote[173] et les théories positivistes ont donné à la monnaie le rôle unique de moyen de transaction commerciale.

Les théories de Curtius[174] développées par B. Laum ont fait l'objet de très nombreuses critiques[175]. Ces deux auteurs développent l'idée que non seulement le monnayage, mais aussi toutes ses fonctions, trouvent leur origine dans la religion. Le débat paraît assez vain dans la mesure où il y a confusion entre deux types de données:

— un système monétaire proprement dit dont les origines historiques ne paraissent pas douteuses, pas plus que le sens qu'il convient de lui accorder,

— un système pondéral nécessaire dans toutes les opérations de quantification et d'évaluation et là on peut constater[176] que l'acte religieux paraît être à l'origine de telles tentatives[177].

C'est dans un tel contexte à la fois historique et conceptuel qu'il convient de se placer pour étudier le problème de la «monnaie des temples»[178]. De nombreuses monnaies anatoliennes ou insulaires portent mention du nom de divinités au génitif, parfois accompagné de l'ethnique[179] et dans ce cas il paraît évident que même si l'on a voulu mettre en valeur les liens de la cité et de la divinité, il ne peut guère s'agir que d'émissions civiques. Plus complexe est le cas des monnaies qui portent seulement le nom d'une divinité[180] et pour lesquelles nous serons amené à présenter des interprétations différentes selon la nature du sanctuaire concerné.

Le premier cas est celui où le sanctuaire se trouve dans ou à proximité d'une cité.

Le cas de l'Athéna d'Ilion a été étudié en détail par L. Robert[181]. Nous retiendrons simplement ici l'essentiel de ses conclusions: le monnayage qui porte la légende 'Αθηνᾶς 'Ιλιάδος est aux II°-Ier s. avant notre ère le plus important de la Traode, à la fois par la quantité et la qualité des pièces émises; il s'agit de drachmes et de tétradrachmes d'argent[182] qui forment un groupe distinct à la fois du monnayage de bronze qui porte l'ethnique 'Ιλιέων[183] et des autres monnayages d'argent de Troade, comme par exemple celui d'Alexandrie, cité plus importante dont le rôle économique surpasse de loin celui d'Ilion mais dont les monnaies sont beaucoup moins abondantes et portent en plus de la mention 'Απόλλωνος Ζμιθέως l'ethnique 'Αλεξανδρέων[184]; celui de Parion avec la légende 'Απόλλωνος 'Ακταίου et l'ethnique Παριανῶν[185]. Il s'agit donc dans le cas des monnaies d'Athéna Ilias de monnaies de panégyrie, frappées pour l'usage de toutes les cités associées à la tenue de celle-ci. Le magistrat monétaire dont le nom figure fréquemment sur les monnaies est toujours un habitant d'Ilion[186] et il est très plausible que cela montre que la monétaire était le président des agonothètes qui paraît toujours avoir été un Ilien et que la cité d'Ilion exerçait une suprématie reconnue par tous sur la panégyrie[187].

Une situation semblable existait vraisemblablement à Pergé, telle est du moins l'hypothèse de L. Robert[188]. H. Seyrig[189] étudiant le monnayage de plusieurs sites pamphyliens proposait de voir dans les monnaies portant la simple mention 'Αρτέμιδος Περγαίας un «exemple typique d'un monnayage sacerdotal»[190]. Il convient de remarquer qu'au milieu du III° s., date à laquelle H. Seyrig place ces monnaies, Pergé est une cité grecque[191] avec ses institutions, ses magistrats, etc... et l'exemple de Labraunda montre qu'une cité ne tolérait pas facilement la présence dans son voisinage d'une entité qui lui échappât totalement. Il est donc plausible que nous sommes en présence ici d'une confédération comparable à celle organisée autour de l'Athéna d'Ilion, mais dont nous ne savons rien (une seule précision nous est donnée par Strabon[192] qui nous apprend qu'une panégyrie avait lieu au sanctuaire. Celle-ci était suffisamment importante pour avoir retenu son attention). Il faut se garder d'être cependant trop affirmatif car la situation n'est pas parfaitement identique. La région est hellénisée de plus fraîche date ici qu'en Troade et il est très probable que le sanctuaire de Pergé était celui d'une déesse-mère, hellénisée comme il est fréquent sous le nom d'Artémis, et c'est ce caractère que paraissent enregistrer les monnaies de bronze qui portent la légende Ϝάνασσα Πρειία au II° s. (?) avant notre ère[193].

Il est possible que les monnaies qui portent les noms des dieux de Pergame: 'Αθηνᾶς Νικηφόρου, 'Ασκληπιοῦ Σωτῆρος, 'Ασκληπιοῦ καὶ 'Υγιείας appartient à cette même série des «Festmünzen»[194].

Enfin, un dernier cas reste énigmatique, c'est celui des «statères sacrés de Milet». L. Robert[195] a montré qu'on devait abandonner l'idée de leur mention dans les inscriptions où il s'agit d'argent *consacré* et non *sacré* (en particulier en paiement d'une amende) mais il reste à rendre compte de la légende ἐγ Διδύμων ἱερή qui apparaît sur une pièce du IV° s.[196]. Faut-il comprendre que les monnaies ont été frappées par la cité mais sur les fonds du sanctuaire?

Ainsi les émissions proprement «sacerdotales» sont très peu nombreuses. La seule qui paraisse universellement admise est celle de Pessinonte[197]. Ici en effet, pas d'organisation civique, du moins avant l'Empire, tout au plus pourrait-on se demander si les Tolistoboges qui ont fait de Pessinonte leur capitale ne sont pas les instigateurs de ce monnayage. En tout état de cause, les monnaies ne portent pas d'indication ethnique mais la simple légende Μητρὸς Θεῶν ou Μητρὸς Θεῶν Πεσσινέας[198]. Il est difficile de leur attribuer une date précise mais la plupart des numismates datent ces monnaies de bronze du II° ou du Ier s. avant notre ère.

Dans le même groupe, il semble que l'on puisse inclure les monnaies attribuées à Hiérapolis-Bambyke[199] qui portent le nom du prêtre-dynaste Abd-Hadad inscrit en araméen. Elles ont été émises vraisemblablement en 332 avant J.-C. ou peu avant; celles qui sont frappées en 331, le sont au nom d'Alexandre. Le monnayage hellénistique d'Hiérakome, la future Hiérocésarée, représentent Artémis terrassant le cerf avec la légende Περσική sur l'autre face une tête d'homme coiffé d'une tiare (à rapprocher de Pausanias V, 27, 5) avec la légende 'Ιερ[200]. Il y a sans doute là un témoignage sur l'organisation du sanctuaire telle qu'elle existait bien avant l'arrivée des Macédoniens.

Enfin, il convient de signaler les monnaies d'Olba de Cilicie[201]. C'est essentiellement par la numismatique que nous sommes renseignés sur les derniers grands prêtres d'Olba. Deux noms apparaissent: ceux d'Ajax fils de Teucros, et de M. Antonius Polemo. Ajax paraît être le dernier représentant de la dynastie des Teucrides, prêtres héréditaires de Zeus Olbios, au minimum depuis les environs de 200 avant notre ère[202] mais vraisemblablement bien avant cette date. Les prêtres portent tout d'abord simplement le titre ἱερεὺς Διός puis ἀρχιερεὺς μέγας; c'est là le titre que porte encore Ajax en 10/11 ap. J.C. sur ses monnaies:

— à l'avers[203] représenté sous les traits d'Hermès, avec la légende Αἴαντος Τεύκρου

— au revers, un triskèle (la plupart des revers portent le foudre de Zeus), et ἀρχιερέως τοπάρχου ἔτ α´ Κεννατ(ῶν) Λαλασσ(έων). Le titre supplémentaire de toparque des Kennatai et des Lalasseis[204] indique que tout comme dans le cas d'Archélaos à Comana pontique[205] on a agrandi la principauté sacerdotale de territoires auparavant indépendants du sanctuaires et ayant conservé une organisation tribale. Nous n'avons pas de date précise pour cette transformation mais le parallèle de Comana, ainsi que l'action de Pompée dans la région, invite à voir en ce dernier l'auteur de ce remodelage politique. Il n'est pas absolument indispensable en effet, que l'initiateur du monnayage «sacerdotal» à Olba (en 10/11 de notre ère) soit aussi le premier à bénéficier du titre.

M. Antonius Polemo appartient certainement à une famille différente[206] nommé «dynaste de la ville sainte des Olbiens et des Kennatai et des Lalasseis»[207], sous Claude ou sous Néron, il apparaît comme le type même du grand-prêtre imposé de l'extérieur et sans contact avec les populatons indigènes. Ce qui explique que M. A. Polemo ait vraisemblablement été le dernier prêtre dynaste l'Olba.

En conclusion, les fouilles souhaitables sur les niveaux profonds de Pessinonte, des deux Comana, etc... livreront peut-être des lingots à effigie divine du même type qu'en Égypte. En revanche, il est un peu paradoxal de vouloir rechercher des séries durables de «monnaies des temples». Si le sanctuaire n'est pas autonome, les émissions qui sont faites au nom du dieu émanent d'une cité, d'une confédération. Si le sanctuaire est resté autonome, c'est la preuve qu'il n'est pas intégré aux habitudes grecques et partant, à une économie monétaire. Ce n'est donc guère qu'en des périodes de transition, nécessairement brèves, que des sanctuaires théocratiques ont pu frapper monnaie à un moment où le clergé traditionnel détient encore le pouvoir mais où des circonstances extérieures amènent des bouleversements tels que le système ancestral ne peut résister; et sur les monnaies le nom des prêtres fait place à celui de nouveaux maîtres[208]. Le cas d'Olba est un peu différent parce que Rome, pour des raisons essentiellement stratégiques, y a laissé subsister un prêtre-dynaste qui est devenu sous Tibère et ses successeurs, un prince qui ne se différencie en rien des «vassaux» temporels de Rome.

3 - *Le sanctuaire centre de consommation*

Après que la démonstration ait été faite de la masse de métal précieux qui s'accumulait dans les sanctuaires, et du fait qu'elle n'avait de valeur économique que *potentielle* puisqu'il n'y avait pratiquement jamais de volonté à proprement parler économique de la part du clergé ou de ceux qui gèrent les biens sacrés, il importe de nuancer un peu le tableau en notant que les sanctuaires (en fonction de leur importance matérielle) jouaient, presque malgré eux et par la force des choses, un rôle non négligeable dans la stimulation de l'économie par leurs besoins qui pouvaient susciter ou développer des activités multiples. Posons le problème en termes différents: de quoi un sanctuaire a-t-il besoin pour «fonctionner» et inversement que peut-il offrir au circuit commercial ou économique général?

Un grand sanctuaire, ce sont tout d'abord, du point du vue matériel, des bâtiments somptueux pour lesquels des matériaux importants sont nécessaires à la fois en qualité et en quantité. Jusqu'à l'époque romaine, le marbre est un matériau réservé, à quelques exceptions près, aux constructions et au matériel cultuel. Cela suppose des carrières que l'on ouvre le plus près possible du lieu d'utilisation, comme c'est le cas par exemple à Éphèse où Artémis possède[209] des carrières. De même à Milet, la construction du Didyméion et des bâtiments annexes nécessite l'emploi d'une très grande quantité de marbre et de pierre[210]. On connaît en outre les carrières de Proconnesos dont Strabon[211] nous dit que les principaux monuments de la région et particulièrement de Cyzique ont été bâtis avec leur marbre, et beaucoup d'autres encore[212] qui expliquent le nombre et la qualité des édifices construits.

Les provenances des matériaux sont parfois mentionnées ainsi: la τράπεζα λίθου Λεσβίου et le θυμιατήριον ... πέτρας Τηΐας de l'inscription de Smyrne *Syll.*^{3} 996.

Parmi d'autres matériaux rares et précieux, et par là propres à susciter l'admiration des fidèles, l'ivoire dont était ornée la grande porte du Didymeion; les documents administratifs de Didymes ont conservé la trace de deux envois effectués par Ptolémée XII[213] et Ptolémée XIII ou XIV[214].

On rappellera le don de Séleucos I^{er} dont les dernières lignes sont exemplaires et serviront de base à notre discussion:

«Poids total de la vaisselle d'or 3248 dr. 3 ob. Un skyphos d'argent 380 dr. Un grand psykter d'argent à 2 anses de 9000 dr., 10 talents d'encens, un talent de myrrhe, 2 mines de cassia, 2 mines de cinnamone, 2 mines de costos. Un grand porte lampe de bronze...; pour la sacrifice 1000 moutons et 12 bœufs»[215].

Ce texte rappelle trois des besoins matériels essentiels des sanctuaires: les objets cultuels de métal, les «épices» et le bétail pour les sacrifices.

Outre les cas que nous connaissons[216] où le sanctuaire possède son propre bétail, il est assez clair que les sacrifices, surtout à l'occasion des principales cérémonies dans les grands sanctuaires, représentaient un débouché essentiel pour l'élevage[217]. Il est difficile de se faire une idée du nombre d'animaux sacrifiés annuellement, mais nous avons vu que les calendriers cultuels[218] ou indirectement le *dermaticon*[219] démontrent l'ampleur et le rôle de ces sacrifices dans une civilisation où la consommation de viande[220] en temps normal était assez limitée.

On rappellera également le travail du métal pour les besoins cultuels. La construction comportait un certain nombre d'éléments en métal (fer ou bronze)[221] mais la toreutique, au moins à l'époque classique et hellénistique, est associée très directement à la vie religieuse. Il y a en effet très peu de mentions d'orfèvres en Asie Mineure[222] et la plus ancienne est liée à l'Artémision d'Éphèse.

C'est la révolte des orfèvres éphésiens au moment du passage de l'apôtre Paul[223]. De quelle nature était leur activité? Le texte parle de temples en argent. Il n'est pas impossible que de tels «souvenirs» aient pu être fabriqués, représentation stylisée de l'Artémision telle que les monnaies peuvent nous en donner une image; notons cependant qu'aucun n'a été conservé[224]. Ce sont les mêmes artisans vraisemblablement, qui fabriquaient les statues d'or et d'argent dont la fondation de C. Vibius Salutaris est en partie constituée[225].

L'encens (λιβανωτός), la myrrhe et d'autres plantes aromatiques constituent un élément important des offrandes, soit pour accompagner le sacrifice (et en masquer l'odeur), soit seul[226]. Nous sommes assez bien renseignés sur la provenance, le cheminement de ces produits venant de l'Arabie ou y transitant[227]. L'encens, la myrrhe sont le type même des produits dont le commerce est justifié presque exclusivement par les besoins cultuels[228]. On doit considérer en effet que les autres usages (pharmacie, cosmétiques, etc...) ont une bien moindre importance quantitative et que donc la route caravanière aboutissant en Syrie[229] et dont le contrôle a longtemps été l'enjeu de luttes entre Séleucides et Lagides, fonctionne essentiellement pour alimenter les sanctuaires grecs et «orientaux»[230].

De fait, outre la grande quantité de ces produits dans le don séleucide à Didymes, nous savons que la consommation de ces produits était universelle[231]. L'épigraphie[232], aussi bien que les textes littéraires montrent[233] que le θυμιατήριον, ou encore la λιβανωτρίς constituent l'un des éléments indispensables du mobilier cultuel même dans les petits sanctuaires. L'encens lui-même ou divers produits similaires apparaissent dans divers documents épigraphiques ou littéraires[234].

Nous ne sommes pas renseignés sur les prix de ces denrées en Asie Mineure. Pline donne des indications de prix mais qui sont valables pour Rome[235], et c'est à Délos seulement que nous avons des prix pour l'encens et la myrrhe[236] et cela peut nous donner une idée de l'importance du don fait par Séleucos Ier.

C – La redistribution par la contrainte

D'autres voies, plus radicales, étaient utilisées pour réinsérer les biens sacrés dans le circuit économique général. Il s'agit des actes de piraterie et de brigandage mais aussi en temps de guerre, la licence de piller les biens des vaincus qui est laissée aux armées des vainqueurs qu'il s'agisse de biens (ou de personnes), privés, publics ou même sacrés[237].

L'affermissement de la puissance hittite avait permis l'enrichissement des sanctuaires en matériaux précieux et les victoires remportées la multiplication du personnel consacré. Cela devait inévitablement susciter la convoitise des populations avoisinantes et en particulier des Gasgas. Plusieurs tablettes rendent compte de tels périls ou destructions:

«Ils se sont partagés les «prêtres purs», les prêtres, les «mères du dieu», les «oints», les musiciens, chanteurs, cuisiniers, boulangers, laboureurs, jardiniers et ils les ont asservis; ils se sont également réparti ovins et bovins; champs et pâturages; les offrandes de pain, la vigne et les offrandes de vin»[238].

«Ila voulaient brûler ton sanctuaire, prendre les rhyta, les coupes, les vases d'or et d'argent, dévaster tes champs et pâtures, vignes, jardins, bois, emmener tes laboureurs, vignerons, jardiniers, les femmes à la meule»[239].

«Personne ne prépare les offrandes de pain et de vin. Les paysans qui travaillaient les champs et les pâturages de la divinité ont péri et donc personne ne travaille ni ne récolte sur les champs et les pâturages. Les femmes au moulin qui préparaient le pain des dieux ont péri et depuis, on ne fait plus de pain et les pasteurs des enclos et des bergeries où étaient choisis les animaux de sacrifice, bœufs et brebis»[240].

Ces trois documents et un certain nombre d'autres similaires montrent que la perception que l'on avait des sanctuaires n'a guère varié dans le temps; l'image qui frappe d'abord est la richesse en or ou argent sous forme de vases précieux, les champs, jardins, pâturages, etc... et les paysans qui les mettent en valeur ont comme fonction primordiale de procurer les offrandes pour les dieux (pain, vin, animaux de sacrifice).

Les sanctuaires grecs de l'Anatolie occidentale furent également au cours de leur histoire l'objets de convoitises ou de représailles; si l'on met à part l'action des Amazones ou des peuplades cimmériennes qui recouvrent sans aucun doute une réalité historique mais qui s'est transformée en des récits mythiques assez flous, il faut retenir en premier lieu les exactions des dynastes lydiens[241] et surtout celles de Perses au moment de la répression de la révolte de l'Ionie. Hérodote nous apprend[242] que la plupart des sanctuaires de l'Ionie furent mis à sac (à l'exception de l'Artémision d'Éphèse) par les armées de Darius[243] pour venger l'incendie du sanctuaire de Cybèle à Sardes.

A Didymes, avant la destruction, la dynastie sacerdotale des Branchides est accusée d'avoir pactisé avec les Perses et d'avoir emporté avec elle les trésors d'Apollon[244]. On comprend mal le sens de cet épisode. Pourquoi les prêtres furent-ils obligés de partir, si les Perses — leurs alliés — étaient vainqueurs; de plus, l'historicité de l'épisode du massacre des Branchides par les armées d'Alexandre en Sogdiane, rapporté par Strabon[245] a été contesté par de nombreux historiens[246].

Nous avons déjà noté combien la résurrection des sanctuaires avait été lente aux V° et IV° siècles et déjà les hostilités reprennent en Anatolie et l'une des conséquences indirectes de l'expédition de Parménion est la mise à sac de l'Artémision d'Éphèse, lequel, épargné par les Perses mais détruit — au moins partiellement — par l'incendie criminel d'Hérostrate, fut pillé par Memnon le Rhodien[247]. Il faut dire qu'en Grèce même les exemples de tels sacrilèges s'étaient multipliés, on pense bien sûr au sac d'Olympie par les Arcadiens et surtout à la saisie des trésors sacrés de Delphes par les Phocidiens. De fait, la tentation paraît bien forte et Démétrios[248] doit quitter en hâte Éphèse pour éviter que ses troupes ne pillent l'Artémision, dont la fortune avait donc été au moins partiellement reconstituée.

La première partie de la période hellénistique semble s'être, de façon générale, déroulée[249] favorablement pour les biens sacrés et ce n'est qu'après les revers importants subis par Antiochos III contre les Romains, que les Séleucides se livrent à des exactions contre les trésors des dieux. C'est ainsi qu'Antiochos III après avoir pillé le sanctuaire d'Anaïtis à Ecbatane[250], trouve la mort dans une opération militaire en Elymaïde (qui ressemble fort à du simple brigandage) contre un sanctuaire de Bel (assimilé par les Grecs à Zeus[251]) et ses hommes sont massacrés par la population du sanctuaire[252]. La tradition littéraire attribue à son fils Antiochos IV une fin quasi identique[253] et de fait, celui-ci a joui d'une réputation désastreuse tant auprès des Juifs que des Grecs[254]. En revanche, nous n'avons aucune véritable preuve de saisie violente de la fortune des dieux par les Séleucides en Anatolie.

Les exactions commises par Prousias II au cours de sa campagne contre Attale II (156-4) méritent un examen particulier. Prousias, après avoir fait un sacrifice magnifique à Asklépios, «le lendemain, conduisit son armée au Nikêphorion, fit saccager tous les temples et toutes les enceintes consacrées, enlevant les statues...». Il fait aussi enlever le statue d'Asklépios. «C'était pourtant à ce dieu que, la veille même il offrait des libations, immolait des victimes et adressait des prières»... «de telles aberrations relèvent de l'aliénation mentale. Offrir des sacrifices à la divinité pour obtenir ses faveurs, l'adorer et la presser de ses instances devant ses tables et ses autels... tandis que d'un autre côté on profane des sanctuaires et qu'on la prend pour cible de ses violences en les détruisant, comment pourrait-on nier que ce soit là le fait d'un être en proie au délire et privé de son bon sens»[255]. Quittant les faubourgs de Pergame, Prousias pille le sanctuaire d'Artémis Persique à Hiérakome[256] et également celui d'Apollon Kynneios près de Temnos dont les bâtiments sont brûlés. Le jugement porté par Polybe est intéressant car il est sans équivoque: c'est la folie sacrilège d'un seul qui entraîne la ruine d'un certain nombre de sanctuaires, l'attitude collective à l'égard des dieux n'a pas changé.

La présence des Romains va entraîner une aggravation de la situation[257]. Ils sont d'abord apparus comme les «libérateurs» des cités grecques, mais les appétits de certains magistrats et des publicains ont assez vite provoqué une détérioration des rapports[258]. Cela explique qu'au moins en un premier temps, nombre de cités se soient livrées facilement à Mithridate quitte à le regretter ensuite. Cette période est certainement, du point de vue qui nous occupe, la plus sombre qu'aient connue les sanctuaires et les cités de la côte anatolienne. Aux exactions de l'un ou de l'autre camp, s'ajoutent l'action, soutenue par l'un ou l'autre parti, des pirates[259]. Ce phénomène n'est bien entendu pas nouveau au début du Ier siècle. Chaque période de troubles, qui empêche les principales puissances navales d'assurer la police des mers, entraîne une recrudescence de la piraterie qui apparaît comme l'un des seuls moyens d'existence possible dans certaines régions déshéritées, mais dont la situation géographique et la nature des côtes (Crète, Cilicie) favorise les actions de pillage. Plusieurs textes de Rhodes nous montrent comment, à l'époque hellénistique, cette cité s'est substituée à Athènes comme gardienne des mers; Cependant dans le cours du III° siècle les mers redeviennent moins sûres comme en témoignent les efforts de reconnaissance de l'asylie par les cités pour elles-mêmes et leurs sanctuaires auprès des Étoliens d'abord[260] et au II° s. le décret éphésien honorant les Astypaléens pour avoir repris les Éphésiens, qui avaient été capturés[261] dans le sanctuaire d'Artémis Mounichia par des pirates. Ces derniers avaient sans doute pillé le sanctuaire en même temps.

L'abaissement de la puissance de Rhodes a pour conséquence directe le développement à une échelle jusque là inconnue de la piraterie cilicienne (et plus généralement sur toute la côte méridionale de l'Anatolie) et crétoise avec, au début au moins[262], une complicité tacite de Rome qui trouve là un moyen de ravitailler à bon compte en esclaves les domaines italiens.

Il y a concordance entre un certain nombre d'auteurs[263] pour noter qu'au cours de la première guerre de Mithridate la force et partant l'audace des pirates s'accrut dans des conditions que l'on n'avait pas connues jusque là: «(la province d'Asie) fut ouvertement assaillie par un grand nombre de pirates ressemblant plutôt à des flottes régulières qu'à des bandes de brigands, Mithridate les avait d'abord équipées au moment où il ravageait toutes les côtes pensant qu'il ne pourrait pas tenir longtemps ces régions. Leur nombre s'étant grandement accru et ils ne se contentaient pas d'attaquer des bateaux, mais aussi des ports, des forteresses et des villes. Ils capturèrent Iasos, Samos et Clazomènes et aussi Samothrace où séjournait Sulla et dérobèrent le trésor du temple évalué à mille talents»[264]. Les pirates ont donc été les alliés de Mithridate et la défaite de ce dernier n'a pas eu de conséquences fâcheuses pour eux, bien au contraire, puisque Sulla tolère et — comme certains auteurs le suggèrent — encourage leur activité contre les cités grecques et leurs sanctuaires. Sur ce dernier point, il convient de conforter la liste donnée par Appien par une autre fournie par Plutarque[265]: «Quant aux temples auparavant inviolables et sacrés, ils allèrent les piller, notamment ceux de Claros, de Didymes, de Samothrace, le temple de Chtonia à Hermione, d'Asklépios à Épidaure, de Poseidon à l'Isthme, à Ténare, Calaurie, d'Apollon à Action et Leucade, d'Héra à Samos, Argos et Lacinium». Cette tradition est confirmée pour Didymes par Arnobe[266]. Plutarque nous rapporte que ces pirates avaient leurs cultes propres, Olympe, Mithra et il est quasi certain qu'une partie de ces rapines a dû enrichir les sanctuaires pamphyliens ou ciliciens, et on pense en particulier à Zeus d'Olba dont nous savons quels liens étroits liaient la dynastie sacerdotale et les chefs de pirates[267]. Il faudra attendre les campagnes de Pompée pour que soit mis fin à ce fléau.

Sur terre d'ailleurs, la situation des sanctuaires n'a guère été plus favorable. On rappellera à ce propos les exactions commises par les armées de Mithridate contre l'Artémis de Priapos[268] aussi bien que celles des armées romaines sous Fimbria à Ilion[269] ou, entre les deux guerres, de Murena à Comana Pontique[270]. La période qui suit avec les exactions de Clodius[271] et la guerre civile n'apparaît guère plus favorable aux sanctuaires[272].

Nous avons rassemblé ici des manifestations de spoliation de sanctuaires par la force. Il apparaît très clairement que les opérations de «piraterie» les plus importantes et surtout celles qui sont autre chose qu'une action ponctuelle, se classent difficilement en actions de guerre ou de brigandage, l'action de Murena à Comana du Pont, de Fimbria à Ilion appartiennent à l'évidence au deuxième groupe, à l'inverse les méfaits des pirates au cours de la guerre de Mithridate et à sa suite immédiate ont pu être interprétés à bon droit comme des épisodes plus ou moins organisés, voulus, de cette guerre. En tout cas, qu'il s'agisse d'actions isolées ou concertées, la situation des sanctuaires dans le cadre de ces actions violentes apparaît comme de plus en plus précaire (la recherche de reconnaissance par les autorités temporelles de l'asylie est un bon exemple du fait que la seule protection du dieu ne suffit plus à protéger les biens et les personnes dans l'enceinte sacrée) et a largement contribué à détériorer la situation matérielle et par voie de conséquence, le rayonnement des sanctuaires asiatiques.

CONCLUSION

Le dessein des sanctuaires et des cités paraît assez clair, il s'agit avant tout d'assurer la pérennité des fêtes et des sacrifices; de rendre le sanctuaire le plus «riche» possible, c'est à dire de le doter de monuments aussi somptueux que le permettent — mal — les finances publiques et sacrées. Nous ne relevons là aucun souci de chrématistique: certes les sanctuaires participent de façon active à la vie économique, ils en sont même l'un des moteurs par les besoins spécifiques qui sont les leurs (matériaux de construction, denrées de luxe); mais ils n'ont jamais cherché à la développer en soi; l'activité bancaire répond à des considérations sociales plus qu'économiques et il s'agit avant tout de tenter d'assurer des revenus réguliers au culte[273]; l'activité monétaire est un phénomène local et trop particulier pour qu'on puisse lui prêter une signification générale: il convient dans la plupart des cas de l'interpréter dans le cadre de la panégyrie. En bref, ce n'est certainement pas par un mouvement conscient et raisonné que les sanctuaires ont développé et diversifié leurs activités «économiques» et financières, cependant en fonction même d'un certain volume de richesse, les sanctuaires au moins les plus importants, ont pesé d'un poids indéniable sur les rouages de l'économie grecque. Il ne faut pas d'autre part envisager l'accroissement de la richesse des sanctuaires comme un phénomène linéaire. Cette accumulation de métal précieux a suscité bien des convoitises et cela d'autant plus que le sentiment du sacré s'était bien transformé à partir de la fin de l'époque classique.

APPENDICE V

L'INSCRIPTION DE MNESIMACHOS

L'inscription (*Sardis* VII, 1, 1) est gravée *dans* le temple lui-même, édifice dont la reconstruction est vraisemblablement postérieure à 214. De ce fait, le texte ne peut pas avoir été gravé à la fin du IV° s. comme l'avaient pensé d'abord, les éditeurs, W. H. Buckler, D. M. Robinson, *AJA* XVI, 1912, p. 12 sqq. (une position plus nuancée dans *Sardis, ad. loc.).* Plusieurs savants, parmi lesquels A. Wilhelm, *JOEAI* 1914, p. 78, ont démontré à partir des données paléographiques que la date proposée initialement devait être abaissée de cent ans environ. De très nombreux auteurs la datent des environs de 200; cf. l'état de la question en dernier lieu dans P. Briant, «Remarques sur «laoi» et esclaves ruraux en Asie Mineure Hellénistique» *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage,* 1972, p. 94 et 120; mes remarques *ibid.* p. 258 sq.; *Ce RDAC* Atti VIII, 1977, p. 53 et K. M. T. Atkinson «A Hellenistic Land Conveyance» *Historia* XXII, 1972, p. 45-74, qui propose pour sa part les années 214-190 av. J.-C. (p. 65)[1].

Je voudrais analyser tout d'abord les éléments qui me semblent devoir plaider pour la date haute avant d'en venir à l'examen de la transaction:

— Il semble qu'il faille distinguer deux grandes catégories de documents épigraphiques, les textes de circonstance, gravés une fois et dont la valeur peut-être considérée rapidement comme caduque (textes honorifiques, funéraires, etc...) et des documents que l'on a intérêt à rappeler périodiquement, à regraver si l'original a été détruit (textes de loi, titres de propriété[2]). A l'évidence, notre texte appartient à la deuxième catégorie, et les exemples d'une telle pratique deviennent de plus en plus fréquents (Mylasa, Labraunda, etc...). La destruction du temple, une reprise en mains par les Séleucides (ou les Attalides après Apamée mais avant le milieu du II° s. date de *Sardis* VII, 1, 4, où un néocore gère le sanctuaire au nom du roi; *infra* p. 262) justifieraient pleinement cette mesure.

— Plusieurs données internes du texte plaident en effet en faveur d'une datation haute, comme je l'ai déjà noté (*Actes...*, p. 259) χιλιαρχία est un terme essentiellement usité au moment de l'épopée d'Alexandre (il s'agit alors de vocabulaire militaire) et n'apparaît pas ensuite pour désigner des circonscriptions administratives, à l'évidence rurales. E. Benveniste, *Titres et noms propres en iranien ancien* (1966) p. 67-71, donne une étude approfondie des origines du terme «chiliarque» et cite en premier lieu le texte de Diodore XVIII, 48, 4-5: Ἡ δὲ χιλιάρχου τάξις ϰαὶ προαγωγὴ τὸ μὲν πρῶτον ὑπὸ τῶν Περσιϰῶν βασιλέων εἰς ὄνομα ϰαὶ δόξαν προήχθη· μετὰ δὲ ταῦτα πάλιν ὑπ' Ἀλεξάνδρου μεγάλης ἔτυχεν ἐξουσίας ϰαὶ τιμῆς, ὅτε ϰαὶ τῶν ἄλλων τῶν Περσιϰῶν νομίμων ζηλωτὴς ἐγένετο. Διὸ ϰαὶ Ἀντίπατρος ϰατὰ τὴν αὐτὴν ἀγωγὴν τὸν υἱὸν Κάσσανδρον ὄντα νέον ἀπέδειξε χιλίαρχον, où il apparaît qu'Antipatros nomma son fils Kassandros chiliarque et le «second après lui». Diodore insiste sur l'origine perse de l'institution, copiée par Alexandre. Relevons enfin cette phrase de E. Benveniste, p. 68: «L'organisation du commandement militaire et celle de l'administration provinciale sous les Achéménides ont servi d'exemple et provoqué l'imitation chez les peuples voisins»... Il serait étrange qu'une institution d'origine perse, bien attestée à l'époque des Diadoques fût ainsi tombée dans l'oubli pour ne réapparaître que vers 200 av. notre ère.

On se demandera si notre document est la trace d'une organisation éphémère conçue par Antigone ou bien si l'institution dès l'époque perse pouvait avoir cette dimension administrative et aussi dans quelle mesure on ne trouve pas une sorte de répondant à Éphèse, donc cette fois-ci dans le cadre de la cité (et toujours vers la même époque), avec le terme *chiliastys* (les textes sont réunis par D. Knibbe, *JOEAI* 46 (1961-63 paru en 1965) Beiblatt, «Neue ephesische Chiliastyen»; cf. L. Robert, *RPh*, 1967, p. 36-37).

— L'onomastique et la toponymie sont également pour l'essentiel «indigènes». Malgré les efforts de Mme K. M. T. Atkinson (p. 63 sq.), il est vain de vouloir lier la présence du nom Κάϊκος[3] à la victoire d'Attale Ier sur le Caïque. Ce nom théophore est attesté en de multiples endroits comme celui d'autres fleuves anatoliens, parfois très loin de l'Asie Mineure, cf. L. Robert, *J. Sav.* 1968, p. 211-213. D'autre part, l'un des chiliarques se nomme Sa(n)garios[4]; il serait bien peu plausible qu'un «oriental» figure parmi les officiers royaux vers 200. Les seuls noms grecs sont ceux d'Antigonos et Mnesimachos bien sûr, de Chaireas et Pytheos, deux officiers royaux et enfin d'Herakleides. Mais ce dernier est le fils d'un personnage nommé Βελετρας, sans doute non pas un Lydien (hypothèse de Buckler, *AJA*, 1912, p. 31 sq.) mais un babylonien. Cf. O. Masson, *Athenaeum*, 47, 1969, p. 193-6, «Un nom pseudo-lydien à Sardes: Beletras», sp. p. 195: «reste à expliquer la présence en Lydie au III° s. d'un esclave dont le père portait un nom babylonien». Les arguments avancés concernant la circulation des personnes sont d'un plus grand poids encore si le document date de la fin du IV° s. Pas un seul toponyme n'est grec (cf. par ex. au milieu du III° s. à Labraunda, toponymes grecs et indigènes sont mêlés dans l'inscription n° 8). Mais un bien meilleur parallèle s'offre à nous avec l'inscription relative à la condamnation à mort d'un certain nombre d'habitants de Sardes coupables d'avoir mis à mal les théores éphésiens. Ce document a permis d'enrichir considérablement la liste des anthroponymes connus à Sardes; il a été publié par D. Knibbe, *JOEAI* 46, 1961-3 (paru en 1965) p. 177 (déjà connu grâce à F. Eichler, *AW* 1962 p. 51 sq. et publié en dernier lieu par D. Knibbe, in A. Bammer, etc... *Führer durch das arch. Museum in Selçuk-Ephesos*, 1974, p. 95-7). Knibbe pensait pouvoir dater l'inscription du III° s. avant notre ère, mais L. Robert, Bull. 1965, 342, donne de bons arguments pour proposer le IV° s. (et plutôt le règne d'Alexandre que l'extrême fin du siècle). L'un des intérêts du document est la proportion des noms grecs par rapport aux noms indigènes ou «orientaux»: les seconds sont nettement plus nombreux. Six noms sont communs à l'inscription d'Éphèse et à *Sardis* VII, 1, 1, cinq anthroponymes: Ἔφεσος, Ἡρακλείδης, Μάνης, Τυιος[5], Πύθεας et le nom Ἶλος (?) doit être rapproché des deux toponymes Ιλου ὄρος, Ιλου κώμη (I, l. 4; I, l. 10) de l'inscription de Mnesimachos. L. Robert, *loc. cit.* établit une comparaison avec *Delphinion* 135 (cf. *Noms indigènes...*, p. 82) où apparaît vraisemblablement le *père* d'un des condamnés de l'inscription d'Éphèse (il participe à une ambassade à Milet). Or le texte *Delphinion* 135 est daté d'avant la mort d'Alexandre.

— Comment expliquer également que toutes les indications de sommes soient données en statères d'or alors qu'il est prouvé que les Attalides n'ont pas frappé de monnaie d'or (Hansen^2, p. 216): il n'y a de monnaies d'or à Pergame qu'à l'époque de Lysimaque. Les Séleucides n'ont que très peu émis de monnaies d'or dans la partie occientale de leur royaume (cf. E. T. Newell, *The Coinage of the Western Seleucid Mints*, 1941; il en va autrement dans la partie orientale). Donc un système où l'or prédomine doit être recherché le plus près possible de l'époque de la domination perse. Il n'est fait qu'une seule référence à l'argent (I, 13: φόρου τοῦ ἀργυρικοῦ).

— Un type de contrat très comparable existe en droit assyrien comme le montre fort justement K. M. T. Atkinson (Cf. p. 59 sqq. et le document allégué comme parallèle p. 74); mais il est quelque peu contradictoire de proposer une datation basse (autour de 200) et de privilégier un rapprochement avec un texte daté de 672 av. notre ère, ce qui oblige à «gommer» cent ans d'influences grecques.

Quel est le sens de ce document?

Le domaine a été attribué (ἐπέκρινε, et ce terme trouve dans C. B. Welles, *RC* 3-4 un autre emploi; or, cette inscription émane justement de la chancellerie d'Antigone) à Mnesimachos par un personnage nommé Antigone. L'abence de tout autre indication, titre, ethnique, etc... n'est pas un argument décisif (dans un sens ou dans l'autre) pour déterminer qu'il s'agit ou non d'Antigone Monophtalmos. Notons simplement que l'absence de tout titre n'est pas un fait isolé, cf. *Syll.*³ 330: πρὸς Ἀντίγονον (P. R. Franke, *MDAI(A)* 76, 1961), d'autant plus que le texte peut se placer aux alentours de 306, avant la prise du titre royal et dans ce cas, il s'agirait d'une solution de facilité pour la chancellerie de n'avoir pas à donner d'indication.

On retient l'éventualité d'une reprise du domaine par le roi. Cela démontre que ce dernier avait conservé un droit de propriété éminent sur la terre. Les très nombreux contrats de cession cariens attestent qu'existent d'autres situations: dans le texte n° 8 de Labraunda où Olympichos donne à Zeus Osogoa et à la cité de Mylasa un domaine qu'il a acheté à la reine Laodice, il n'y a aucune clause sembable. Comme le suggère H. Kreissig, «Propriété foncière et formes de dépendance dans l'hellénisme oriental», *Actes du colloque 1973 sur l'esclavage*, il faut penser que le domaine avait été concédé ἐν δωρεᾷ à Mnesimachos (ou selon des modalités comparables, puisque le terme n'apparaît qu'en Égypte); ce qui justifie les précautions prises par les néopes.

La propriété privée était, dans les royaumes asiatiques au moins, une propriété complète. De plus, surtout dans le royaume séleucide, où le pouvoir central n'a pas toujours pu contrôler le pays, il convient de distinguer situation de fait et situation de droit; en dehors des périodes de reprise en main par le pouvoir central les attributaires pouvaient se comporter en propriétaires à part entière.

L'interprétation traditionnelle de ce document est une vente à réméré (πρᾶσις ἐπὶ λύσει) c'est à dire une vente où une convention prévoit une possibilité de reprise du bien par le vendeur moyennant remboursement de la somme reçue et des frais de l'acquisition[6]. Il faut immédiatement dire que telle n'est pas la signification des clauses finales du texte (cf. Atkinson, p. 54-55): il est prévu en effet la restitution du double de la somme (plus le prix des investissements du sanctuaire sur le domaine et de la récolte) si le sanctuaire n'a plus la jouissance et de 1325 st. seulement c'est à dire le principal, si le roi intervient à cause de (διά) Mnesimachos.

Il faut donc insister plutôt sur la possibilité d'intervention du roi, en vertu de son droit régalien qui me paraît justifier la forme anormale du contrat.

Après enquête, ordonnée vraisemblablement pour déterminer les droits de plusieurs officiers royaux (dont Mnesimachos, Pytheos[7] et Adrastos) ceux de Mnesimachos ont été reconnus par Antigonos sur un certain nombre de domaines. Mnesimachos emprunte de l'argent aux néopes d'Artémis. Le nom de ce collège invite à se poser la question de leur statut s'agit-il de magistrats civiques — mais on ne sait pas à quelle date Sardes est devenue une cité (remarquons simplement qu'Alexandre la traite avec les mêmes égards que les cités grecques) — ou bien sommes nous encore dans un système théocratique mais déjà influencé par les habitudes grecques comme le montre le nom des néopes et l'absence d'un grand-prêtre? Le texte ne permet pas de trancher.

Malgré les remarques de K. M. T. Atkinson (p. 55), il semble qu'il s'agisse bien ici d'un prêt hypothécaire de 1325 statères d'or (cf. col. II, l. 12, ὑποκειμένων; cela m'amène à penser que la restitution du début de la l. «de la 1° col. en παρακαταθή]κης unanimement acceptée à ce jour n'est pas absolument sûre: on pourrait par exemple proposer τῆς [αὐτῆς ὑποθή]κης qui remplit exactement la lacune. L'indication de la *valeur* des biens hypothéqués est donnée non pas par la surface, un rendement en blé, mais par la *valeur fiscale* de chaque lot, c'est à dire le *phoros* que paient les *kômai* (cf. Briant, *art. cit.*) à noter que cette somme représente un peu moins de 9% du montant de la somme due par Mnesimachos.

Lorsque la transmission a été effectuée, le *phoros* indiqué continue-t-il a être versé aux autorités royales? P. Briant (p. 103) répond affirmativement et il paraît avoir raison *au moins en droit* puisque le non paiement supposerait une atélie dont il n'est question nulle part (la transaction se fait entre Mnesimachos et les néopes sans intervention royale).

Notons cependant que le récapitulatif des l. 1, 11-13 (où sont résumés les biens de Mnesimachos, distingués de ceux de Pytheos et Adrastos) présente une formulation assez ambiguë. Il y est question du *phoros* en argent et sous forme de corvées et d'autres revenus. Il s'agit évidemment de ce que Mnesimachos cède à Artémis (*contra*, P. Briant, p. 103-104) et dans de cas on doit admettre que le mot *phoros* est utilisé dans ce texte avec deux sens différents, cf. Atkinson p. 48, qui traduit d'abord, e.g. I l. 5, par *tribute*, puis II l. 12 par *revenue* (ou, pour revenir sur ce qui a été dit *supra*, qu'il y a eu transfert du *phoros*). Les deux types de redevance, argent et corvées, suggèrent des rapprochements avec des documents d'époque perse (*Syll.* 22, *supra* p. 84) ou de tradition «orientale» (*IGLS* I, 1, *supra* p. 83).

La description des biens engagés puis cédés n'est pas sans intérêt. Tout d'abord, elle montre que l'unité administrative de base *peut* être le «village», *kome* (*supra* p. 170), mais nous sommes vraisemblablement dans le cadre d'un système plus complexe puisque figurent également des mentions de simples «lots», *kleroi*. Nous avons peut-être là la trace de la juxtaposition de deux systèmes, l'ancien avec les villages (cf. A. Archi, *op. cit.*) et le nouveau avec des lots (U. Laffi, *op. cit.* à propos d'Aizanoi). Un «grand domaine» comme celui de Mnesimachos se compose en réalité de plusieurs morceaux distincts entremêlés d'éléments sur lesquels d'autres propriétaires peuvent avoir des droits. Il y a en effet un certain nombre d'enclaves de faible superficie (celle-ci est indiquée en artabes de semence).

Quant aux *laoi* qui peuplent les *komai*, leur situation paraît claire: de *basilikoi laoi*, ils sont devenus de simples *laoi* puis des dépendants d'Artémis. La l.5 de la col. II: ... ἐπ[ὶ] τὰς κώμας καὶ τοὺς κλήρους καὶ τὰ χωρία καὶ τοὺς οἰκέτας ἅπαντας, εἰς τὰ 'Αρτέμιδος ἐχέτωσαν... (de la convention) «concernant les villages, les lots, les terres et tous les *oiketai*, ils resteront la propriété d'Artémis», répond à I 11 sq.: ἐκ πασῶν τῶν κωμῶν καὶ ἐκ τῶν κλήρων καὶ τῶν οἰκοπέδων προσκυρόντων καὶ τῶν λαῶν πανοικίων σὺν τοῖς ὑπάρχουσιν... «de tous ces villages, de ces lots, des habitations attenantes et des laoi avec leurs maisons et leurs biens...». Il me paraît difficile de retenir l'interprétation de K. M. T. Atkinson, qui fait porter προσκυρόντων non pas sur οἰκοπέδων mais sur ce qui suit καί. Ainsi les *laoi* comme les *oiketai* suivent le transfert et éventuellement la restitution du domaine. En ce qui concerne des derniers, il s'agit vraisemblablement d'esclaves (P. Briant p. 108) ici désignés par leur nom et celui de leur père, parfois même celui du grand-père[8]. Mme Atkinson (p. 64) pense que le second nom au génitif est celui du propriétaire. C'est une solution bien peu plausible si l'on admet que les ligne 15 sqq. de la col. I sont la description de l'ἐξαίρημα de Pytheas et Adrastos. On ne comprendrait pas qu'y soient mentionnés des *oiketai* appartenant à d'autres propriétaires. Une fois acceptée la traduction d'*oiketai* par «esclaves», on prendra garde de ne pas lui donner un sens trop proche des réalités grecques, en se rappelant leur dénomination mais aussi le fait qu'ils aient maisons et biens propres (cf. *REA*, 1973, p. 230; *CeRDAC*, Atti VIII, 1977, p. 53).

Le prêt consenti sans intérêt (Atkinson, p. 53) était peut-être (cf. *supra*) appelé [παρακαταθή]κη, «dépôt». Cette traduction amène K. M. T. Atkinson, p. 54 et 65 sqq. à une interprétation du document qui suppose plusieurs étapes, une inversion de l'ordre des colonnes et une restitution un peu hasardeuse de la l. 8 (col. I). Le plus simple est de penser que le prêt — quel qu 'en ait été le nom — était consenti sans échéance fixe et sans intérêt, mais pouvait être réclamé à tout moment.

La requête lui en ayant été faite, Mnesimachos (I, 3) ne peut restituer la somme et cède les domaines par une convention écrite, *syngraphe*. Cette convention avait dû paraître nécessaire aux néopes en fonction de la personnalité importante qu'ils avaient en face d'eux et des risques encourus à cause du droit éminent du roi.

La *syngraphe* est perpétuelle (d'où la nécessité d'un affichage permanent) et prévoit deux cas:

— des particuliers s'approprient tout ou partie des biens de Mnesimachos. Ce dernier doit les déloger. Les néopes intentent un procès mais tant qu'Artémis n'est pas rentrée en possession de son bien, il doit déposer lui ou ses descendants (*parakatatheke*) 2650 statères soit le double de ce qui lui avait été prêté, plus le montant de la récolte (si elle n'a pas été effectuée) et des investissements effectués sur le domaine.

— si le roi récupère le domaine à cause (διά) de Mnesimachos les même clauses sont applicables, mais la somme déposée est seulement de 1325 statères.

La dernière ligne contient une clause exécutoire (*praxis*).

CINQUIÈME PARTIE

LES DIEUX ET LE POUVOIR TEMPOREL

INTRODUCTION

Nous avons eu de nombreuses occasions d'insister sur la distinction qu'il convient d'opérer entre sanctuaires «civiques» et «théocratiques», en présentant les choses de façon schématique et par conséquent en déformant parfois les réalités. Dans le premier cas, la cité entend contrôler tous les aspects de la vie du sanctuaire, et cela par deux catégories de personnes: les prêtres et les magistrats. Mais sacré et profane s'interpénètrent de telle façon qu'il est parfois difficile de les distinguer clairement; de plus, la plupart des magistrats ont en quelque façon regard sur les affaires sacrées et, en l'absence d'indications précises, il est souvent impossible de dresser un tableau des responsabilités, d'autant que les modes de gestion ont pu évoluer (dans certains cas de façon très sensible) avec le temps. Pas plus que les cités, les «rois» et Rome ne pouvaient se désintéresser de la gestion des affaires sacrées: la confrontation des diverses données montre qu'au contraire toute une organisation est mise en place au cours de l'époque hellénistique, avec cependant un fonctionnement aléatoire dans la mesure où il est fonction du caractère effectif de la domination. L'action de Rome ne paraît pas s'inscrire d'abord dans un cadre spécifique et ce n'est guère qu'au Bas-Empire que l'administration des sanctuaire s'insère en tant que telle parmi les offices à vocation temporelle.

Tout au long des pages précédentes, les aspects fonciers, financiers, sociaux, etc... nous ont conduit quasi inéluctablement à poser la question des rapports avec le pouvoir temporel. C'est évidemment à l'occasion de conflits (et moins fréquemment de dons) que de tels liens sont évoqués dans les textes littéraires ou épigraphiques:

— conflits (rares) entre cité et sanctuaire,

— conflits entre autorités de tutelle (cités différentes, roi-cité, cité-Rome, etc...

— dons des rois, des empereurs ou concession de privilèges...

Et cela risque de fausser les perspectives dans la mesure où les rapports *normaux* ne fournissaient pas matière à un exposé détaillé de données supposées bien établies par la tradition, qui le plus souvent nous échappe pour l'essentiel. Néanmoins, en guise de conclusion, c'est l'ensemble de ces données que nous allons tenter de confronter afin d'esquisser la politique des maîtres successifs de tout ou partie de l'Anatolie à l'égard des sanctuaires, afin de voir s'il y a une politique cohérente en ce domaine, ne serait-ce que pendant une période, un règne donné. Ce qui est en question ici, c'est en définitive la place des sanctuaires dans le cadre de deux mille ans d'histoire anatolienne. Mais il nous faut en même temps souligner le caractère lacunaire d'un tel tableau qui est susceptible d'être révisé ou nuancé en fonction de nouvelles découvertes.

CHAPITRE IX

L'ADMINISTRATION DES SANCTUAIRES

Le cas des grands sanctuaires théocratiques a été brièvement évoqué plus haut[1]. Nous retiendrons simplement que, comme pour leurs homologues mésopotamiens, le clergé y est nombreux, avec des fonctions diversifiées, le personnel étant complété par des dépendants qui accomplissent les multiples tâches subalternes. Telle est encore en substance l'organisation de l'Artémision d'Éphèse à l'époque classique: le Mégabyze paraît gérer les finances du sanctuaire, c'est lui qui remet à Xénophon le dépôt effectué par ce dernier dans l'Artémision[2] et, à l'époque d'Alexandre, les Priéniens le saluent du titre de néocore d'Artémis (sans que l'on puisse savoir s'il s'agit du titre officiel à Éphèse ou de l'interprétation de son rôle par les Priéniens[3]). La surveillance, l'entretien du sanctuaire étaient confiés à des *hieroi*[4] dont les origines sont très comparables à celles des *hierodouloi* des grands *hiera* de l'Anatolie centrale et orientale. La situation est assez différente pour les sanctuaires grecs dont les moyens économiques primitifs et partant les nécessités administratives semblent avoir été modestes. Le prêtre ou éventuellement un collège de magistrats[5] suffisent à remplir ces fonctions. Cependant, dès le V° s., les ressources s'accroissent et le cité entend contrôler par ses magistrats la gestion des sommes consacrées au culte ou que le culte fait entrer dans les caisses sacrées. Ce phénomène est accéléré par le fait que la cité se dote elle-même de collèges de magistrats «spécialisés» qu'elle charge des questions administratives ou financières. Le sens général est celui d'un dessaisissement progressif des prêtres au profit des représentants de la cité[6]. Hors d'Asie Mineure, nous retiendrons deux exemples significatifs: en 434/3, les Athéniens décident de réformer la gestion des biens sacrés, confiés désormais à deux collèges de trésoriers, les ταμίαι τῆς θεᾶς et les ταμίαι τῶν ἄλλων θεῶν[7]; à Épidaure, vers le milieu du IV° s.[8], les charges administratives et financières semblent passer du prêtre à un collège d'hiéromnémons.

En Anatolie et sur ses marges, le clergé paraît avoir maintenu plus longtemps ses prérogatives, mais dans des cités très voisines, voire appartenant à un même ensemble, il arrive que les situations diffèrent radicalement: ainsi à Rhodes, avant le synœcisme, le coût de la gravure et de l'érection des décrets est fourni par les ἱεροταμίαι à Ialysos[9], les ταμίαι à Camiros[10] et le prêtre d'Athéna à Lindos[11], où n'apparaissent des ἱερεοταμίαι que plus tard[12]. Or cette fonction suppose que les différents prêtres ou magistrats avaient la responsabilité d'un fond relevant des finances de la cité.

Les magistratures ayant trait de façon plus ou moins spécifique à l'administration des sanctuaires (auxquelles il convient d'adjoindre les charges exercées au sein d'associations privées, calquées souvent sur les premières nommées) sont très diverses, telle est du moins l'impression que l'on retire de la multiplicité des titres et des fonctions[13]: un bon exemple nous est fourni à Rhodes par une série d'inscriptions du sanctuaire d'Apollon Erethymios[14] et d'Artémis. Il est difficile de préciser le type d'organisation auquel correspond l'inscription *IG* XII, 731 qui mentionne trois épistates[15], un secrétaire des *hierophylakes*[16], un *episkopos*[17], six hiéropes, un *tamias*, un sous-secrétaire des *hierophylakes*. Il ne s'agit là manifestement que d'une partie des personnes qui assument la gestion du sanctuaire d'Apollon (cf. en particulier la liste de prêtres, *ibid.* 730)[18]. Organisation autonome, association privée ou gestion par une cité, il est *a priori* malaisé de trancher entre des différentes hypothèses; Ross[19] propose de voir là une organisation sacerdotale dans la mesure où cette énumération ne correspond pas à la liste des magistrats de Camiros ou de Rhodes. Il paraît possible de proposer une autre solution suggérée par la liste de prêtres 730: ces derniers sont le plus souvent qualifiés d''Ιστάνιοι; cette bourgade, ramenée au rang de dème après le synœcisme, était vraisemblablement auparavant une entité autonome[20] avec sa propre organisation en particulier au plan religieux autour de son principal (ou unique) sanctuaire.

Chaque cité a son propre système de contrôle de la vie matérielle des sanctuaires et en particulier de gestion de leurs finances; les noms et les attributions des magistrats varient beaucoup selon les lieux et les époques et il serait quelque peu artificiel de vouloir rassembler systématiquement sous une même rubrique des données fort diverses sous le prétexte d'une identité de dénomination.

Considérons la fonction de néocore (νεωκόρος, νακόρος)[21]. Même si l'on élimine d'emblée le titre honorifique de néocore que reçoivent de nombreuses cités à l'époque impériale lorsqu'elles ont érigé un temple au culte impérial, dont elles sont les «gardiennes», il n'en demeure pas moins que ce terme peut recouvrir des réalités bien différentes: en premier lieu les fonctions très subalternes de «sacristain» en particulier dans le culte d'Asklépios[22] ou dans les cultes égyptiens[23]: il s'agit alors souvent de non-libres ou d'affranchis. Certains néocores pouvaient, bien que dépendant manifestement d'un prêtre pour les fonctions cultuelles, être d'un rang social plus élevé[24]. Enfin ce même terme sert à désigner des magistrats importants, appartenant aux meilleures familles de la cité, qui peuvent être désignés par celle-ci ou plus exceptionnellement par le roi. Le néocore est dans ce cas l'administrateur principal du sanctuaire et se substitue au prêtre, uniquement pour ce qui regarde des questions matérielles. A Magnésie, l'office est héréditaire dans une seule famille; le néocore gère les finances sacrées (argent, terres) et représente la cité dans les affaires essentielles[25]. La fonction figure donc parmi les plus importantes de la cité, encore au début de l'Empire et apparemment il en était de même à Aizanoi[26], à Smyrne[27] et en bien d'autres cités encore[28]. La charge est alors devenue honorifique, ce qui ne l'empêche pas d'être très dispendieuse. Les néocores se sont alors généralement constitués en collèges avec à leur tête un archinéocore[29]. On peut constater qu'au terme de l'évolution les différents types de néocorat tendent à se confondre. On se gardera cependant d'un trop grand schématisme à l'égard de telles fonctions, d'autant que les inscriptions font parfois apparaître des situations assez spécifiques: ainsi le document de Sardes qui, gravé au milieu du II° s. de notre ère[30], rend publique l'interdiction faite au néocore Dorates de participer aux mystères de Sabazios, Agdistis et Ma. Fait plus notable, cette interdiction — sans doute contemporaine de la gravure — fait écho à celle prononcée sous Artaxerxes II (ou Ier?)[31] pour les néocores thérapeutes de Zeus Baradates[32]. Nous apprenons également que ces derniers ont accès à l'*adyton*[33]. Les formules employées ne permettent pas de déterminer si les néocores constituaient un collège ou si le pluriel qui les désigne indique simplement une succession dans la charge. On ne sait évidemment pas s'il y a eu une évolution dans le recrutement et les fonctions, tout au plus peut-on noter la volonté d'appuyer l'interdiction cultuelle sur une très ancienne tradition.

Des collèges comme ceux des néopes (νεωποῖαι, ναποῖαι, etc...)[34], des hiéropes (ἱεροποιοί)[35] exercent au nom de la cité les fonctions relatives aux finances ou plus généralement à l'administration des sanctuaires le plus souvent cependant c'est à travers une de leurs attributions secondaires (la gravure des décrets, dont le coût est souvent pris sur les fonds sacrés et qui sont souvent déposés dans le *temenos* ou même inscrits sur les murs du temple lui-même, parfois également la charge des *xenia*) qu'ils sont mentionnés et il est difficile de préciser leur rôle et surtout les éventuelles différences entre les collèges de naopes, hiéropes, etc...[36].

D'autres collèges: ταμίαι[37] ou plus spécifiquement ἱεροταμίαι[38] ont un champ d'activité en principe plus restreint: leur domaine est celui des finances. Ils ont la charge de surveiller les offrandes (objets, espèces), d'en dresser des inventaires réguliers, selon un rythme annuel ou semestriel, ou extraordinaires[39].

Fonctionnaires financiers également, les *eclogistai*[40], les *exetastai*[41] mais plus encore peut-être que pour les *tamiai*, la préoccupation des fonds sacrés est pour eux la conséquence de leur mainmise sur l'ensemble des finances de la cité; plus exactement, ils traitent dans la même perspective fonds sacrés et publics qui ne sont pas pour autant confondus[42].

Très normalement, à Milet comme sans doute dans la plupart des cas, l'accès à ces charges financières est réservé aux citoyens les plus riches, cela est perceptible par l'onomastique et les filiations: plusieurs des *tamiai* connus à Didymes se retrouvent dans une inscription de Milet[43].

Les *tamiai* exercent souvent au cours de leur carrière d'autres offices mais cela entre dans le cadre d'une constatation d'ordre plus général sur la concentration des fonctions en un petit nombre de mains à partir de l'époque de la domination romaine[44].

Multiplication et juxtaposition des charges, telle est la caractéristique de l'évolution des cités anatoliennes et de l'administration des sanctuaires; mais ici comme ailleurs cela signifie sans doute simplement qu'à des charges vidées de leur sens concret mais qui continuent néanmoins à subsister sous forme de liturgies souvent onéreuses, viennent s'ajouter des magistratures nouvelles aux fonctions effectives avec aussi comme corollaire une spécialisation accrue des magistrats. On se gardera de généraliser à partir des dénominations de ces collèges: dans chacune des cités toute l'évolution historique a façonné un système original, qui n'a donc valeur que pour elle et pas pour la cité voisine.

La volonté d'encadrement des cultes chez les Lagides a été soulignée par de nombreux auteurs modernes[45] et elle s'applique jusque dans les possessions de la dynastie extérieures à l'Égypte: à Chypre, le stratège ptolémaïque[46] porte aussi le titre de «grand-prêtre», il a la charge de surveiller l'ensemble des sanctuaires de l'île[47] et une autre inscription précise que sont placés sous sa responsabilité «le culte d'Artémis D..., des dieux, du roi et des autres dieux auxquels des sanctuaires ont été consacrés dans l'île[48]. Ce cumul, vise à affirmer l'autorité du roi. Il montre que les problèmes religieux (plus vraisemblablement les aspects matériels de la vie religieuse) ont été envisagés comme un tout, y compris le culte royal.

On pouvait douter qu'une telle organisation eût existé chez les Séleucides jusqu'à la publication par L. et J. Robert[49] d'un décret honorifique d'Apollonia de la Salbakè, datant vraisemblablement du règne d'Antiochos III, où un différend entre cité et villages sacrés[50] est évoqué devant l'administration de la satrapie à Sardes. La cause des villages sacrés est plaidée par un fonctionnaire dont le titre est ὁ τεταγμένος ἐπὶ τῶν ἱερῶν («préposé aux sanctuaires» ou «affaires sacrées», mais comme le notent les éditeurs, cela revient à peu près au même). La document ne précise pas l'objet de la contestation, cependant la venue de l'affaire devant l'ἐγλογιστής[51] suppose qu'il s'agit ici d'un différend qui relève du domaine fiscal. Deux questions sont également suggérées par ce document, sans qu'on puisse leur apporter des réponses absolument fermes:

— le ressort administratif qui est celui de ce fonctionnaire royal fait problème. Le fait que le débat ait lieu à Sardes[52] et que l'*eclogistes* appelle le «préposé aux sanctuaires» à exposer son point de vue devant lui, suggère une charge également à l'échelon de la satrapie (ou éventuellement de l'une de ses subdivisions)[53].

— la date de la création de cette institution également. Cette mention isolée ne permet pas de préciser si Antiochos III en est l'initiateur ou si elle existait antérieurement. La présence à Amyzon d'un officier κατασταθεὶς ἐπὶ τοῦ Ἀρτεμισίου ἐπιστάτης par Antiochos III suggère qu'il pourrait s'agir d'une création récente, élément d'une réorganisation générale de l'administration et de la fiscalité du royaume[54]. Dans ce dernier cas, il s'agit évidemment d'un officier chargé d'une mission précise (pour une durée limitée?): celle de la remise en ordre des affaires du sanctuaire d'Artémis; il joue auprès du sanctuaire le rôle normalement dévolu à l'épistate auprès des cités[55], fonction de contrôle à l'origine, mais qui naturellement déborde de ce cadre à l'appel même de ceux qui lui décernent des honneurs par un décret[56].

A Pergame, l'inscription des astynomes[57] fait apparaître le ὁ ἐπὶ τῶν ἱερῶν προσόδων qui agit manifestement dans le cadre de la cité de Pergame bien qu'ayant vraisemblablement été désigné par le roi. Il ne s'agit pas ici d'une mainmise sur le culte mais d'un contrôle de la gestion des revenus et il ne doit y avoir de grande différence avec la fonction exercée à Magnésie du Méandre par des magistrats de titulature identique[58] (ce qui pourrait d'ailleurs suggérer que ce document dont la date a été discutée est postérieur à la paix d'Apamée) et que la nuance éventuelle porte plutôt sur l'importance de la charge que sur sa nature. Dans un certain nombre de sanctuaires, le roi peut être amené à désigner des néocores, qui jouent le même rôle que l'épistate séleucide. C'est par exemple le cas à Sardes[59] où justement le mode de nomination différencie la néocorie de celle que nous avons pu considérer plus haut[60].

CHAPITRE X

L'ATTITUDE DU POUVOIR TEMPOREL

Il est des domaines pour lesquels notre documentation comporte de désespérantes lacunes, c'est le cas particulièrement pour les origines des structures sociales et foncières de l'Anatolie: seul le hasard de découvertes archéologiques[1] permet de remonter au delà du milieu du II° millénaire, et même à partir de ce moment, comme nous le verrons plus loin, l'information est loin d'être aussi abondante que pour la Mésopotamie. Or il s'agit là d'un point capital. Nous avons déjà noté à propos des structures foncières quelle était l'importance de l'interprétation des données primitives[2] pour la compréhension des situations de l'époque historique. C'est par exemple sur le postulat qu'aux origines de la civilisation en Anatolie l'«État-temple» constituait la cellule à la fois administrative et socio-économique de base que s'appuyait W. M. Ramsay[3] pour sa démonstration de la saisie des biens des dieux par les Séleucides ou les Attalides. Il est intéressant de noter qu'un tel présupposé avait été formulé pour la Mésopotamie présargonique[4] et que ce n'est que récemment que ce point de vue trop tranché a été remis en cause[5]: en dernier lieu I. J. Geld[6] suggère avec beaucoup de vraisemblance l'existence de trois types de terre: terre royale, terre sacrée, terre privée et il faut penser que la situation de l'Anatolie n'a pas dû être radicalement différente.

Pour ce qui regarde l'époque hittite, nous sommes assez mal renseignés sur la situation des sanctuaires (au moins si l'on fait la comparaison avec la Mésopotamie évoquée plus haut). C'est que pour l'essentiel notre documentation provient des archives royales et que nous possédons peu d'actes administratifs relatifs au temporel des dieux. Il est cependant possible de percevoir à travers les maigres renseignements fournis que les sanctuaires du royaume hittite ne devaient pas différer sensiblement quant à leur organisation de leurs homologues méridionaux: clergé nombreux et diversifié, aux fonctions très spécialisées, sur lequel s'exerce la réglementation royale[7]. Le roi est d'ailleurs investi lui-même de fonctions sacerdotales qu'il ne doit pas négliger sous peine d'attirer sur lui et sur le royaume, la vengeance des dieux[8]. Il peut déléguer une partie de ses pouvoirs avec titre de grand-prêtre à l'un de ses proches; ainsi, le fils de Suppliluliuma, Telebinu, est placé à la tête du sanctuaire de Comana de Cappadoce, à noter qu'il est en même temps le chef d'une armée royale[9]. Outre les sanctuaires d'Hattusha, connus essentiellement par l'archéologie[10], celui de Comana[11] et de Nérik[12] paraissent avoir été particulièrement importants.

Ici comme en Grèce, les mouvements des «Peuples de la mer» ouvrent une période pour laquelle la documentation est presque totalement absente[13] et ne réapparaît guère qu'à l'époque de la domination perse[14] en Anatolie dont nous retiendrons deux aspects:

— l'attitude des conquérants à l'égard des sanctuaires grecs de la côte occidentale,

— la propagation du culte d'Artémis Anaïtis.

Les sources grecques attribuent aux Perses une hostilité presque systématique à l'égard des sanctuaires grecs: «...quand les Perses gouvernaient et dépouillaient tous les sanctuaires grecs, ils respectèrent seulement celui d'Hémithéa»; cette phrase de Diodore[15] est très représentative de la partialité de toute la tradition littéraire (Hérodote excepté) sur laquelle il ne serait nul besoin d'insister, si cette dernière n'avait influé sur les auteurs modernes au point de les faire douter de l'authenticité d'un certain nombre de textes épigraphiques connus seulement, il est vrai, par des copies tardives:

— *Tralles*[16], borne du *temenos* de Dionysos Bacchios reconnu asyle par le satrape carien Idrieus[17] au nom d'Artaxerxes.

— *Magnésie*[18] où les jardiniers sacrés d'Apollon se voient confirmer par Darius les privilèges ancestraux qui avaient été supprimés par le satrape Gadatas.

— *Milet*[19], qui invoque l'octroi de l'asile par Darius à l'Apollon de Didymes au moment de la grande enquête menée sous le règne de Tibère.

Cela n'exclut nullement des exactions commises dans de nombreux sanctuaires en particulier au moment de la révolte de l'Ionie, relevées comme à plaisir par les auteurs grecs:

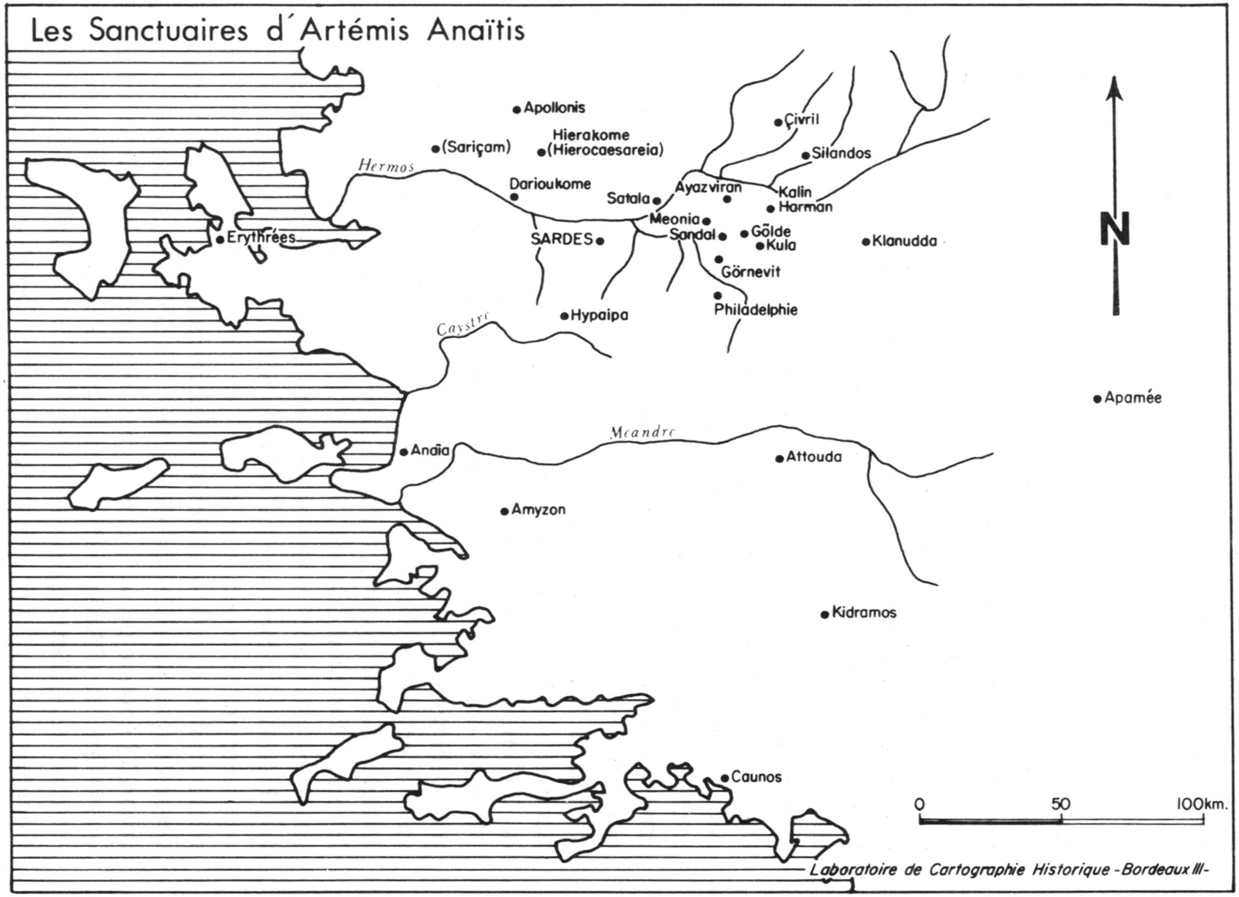
— à *Milet*[20], parmi beaucoup d'autres ravages, le Didymeion est brûlé; les trésors sacrés transportés à Suse, ainsi que la statue du dieu. Il en va de même pour les autres sanctuaires de l'Ionie à l'exception de l'Artémision d'Éphèse.

— à *Phocée*[21], le temple d'Athéna est brûlé par le perse Harpagos.

— dans l'Hellespont[22], les sanctuaires grecs sont pillés par Xerxès.

Il est clair cependant que cela ne relève pas d'une politique systématique de défaveur à l'égard des dieux grecs et de leurs sanctuaires, comme le montre l'exemple de Délos[23] ou encore l'offrande perse à Lindos[24]; Le destruction et le pillage des temples entrent tout naturellement dans le cadre de l'action contre les cités et les Perses ne se distinguent là en rien des autres puissances temporelles.

Il est plus malaisé de retrouver la trace des relations des Perses avec les sanctuaires «indigènes» en Anatolie[25]. Il apparaît cependant à travers les renseignements qui existent en nombre relativement important à propos d'Artémis[26] que les Grecs n'ont nullement innové en superposant le nom de leurs divinités à des cultes préexistants. Bérose[27] nous apprend que c'est Artaxerxès II qui a répandu le culte d'Anaïtis (Babylone, Suse, Ecbatane, et de là en Perse, Bactriane, à Damas et Sardes). Mais si l'on met à part les centres de l'Elymaïde[28], de l'Arménie et plus généralement de l'Asie Mineure occidentale et de ses marges[29], la diffusion du culte a été particulièrement importante dans les vallées de la zone occidentale, surtout celle de l'Hermos[30], avec comme centres principaux le site antique de Sariçam[31], Hiéra Kome (la future Hiérocésarée)[32], Hypaipa[33] et bien entendu Sardes[34]. Comment expliquer le grand succès qu'a connu Anahita-Anaïtis en Anatolie? Le premier facteur est, bien sûr, la présence de colonies perses[35] qui ont survécu à la conquête macédonienne et sont à l'origine d'agglomérations aux noms iraniens. La fréquence particulière dans la vallée de l'Hermos est également justifiée par le caractère privilégié de cet axe de circulation à l'époque perse[36]. Enfin, comme le suggère Bérose, la politique religieuse d'Artaxerxès II a dû aider à la diffusion du culte. Il est clair cependant que les caractères propres de la déesse sont les éléments qui ont joué un rôle déterminant. Les fonctions d'Anaïtis apparaissent comme multiples et complexes[37]. Elle est avant tout la déesse de l'eau (déesse-fleuve) et donc élément fécondant, facile-



Les Sanctuaires d'Artémis Anaïtis

N
Apollonis
(Sariçam)
Hierakome
(Hierocaesareia)
Hermos
Darioukome
Satala
Ayazviran
Çivril
Silandos
Kalin
Harman
Meonia
Sandal
Gölde
Kula
Klanudda
Erythrées
SARDES
Görnevit
Philadelphie
Hypaipa
Caystre
Apamée
Meandre
Anaïa
Attouda
Amyzon
Kidramos
Caunos
0
50
100km.
Laboratoire de Cartographie Historique - Bordeaux III -

ment assimilable aux Mères asianiques. Elle est appelée Meter ou, mieux, Artémis, divinité aux multiples facettes. Les rites de l'Acilicène, en particulier la prostitution sacrée[38], sont rapprochés par Strabon lui-même de ceux de la Lydie. S. Wikander[39] souligne, de façon judicieuse semble-t-il malgré les critiques qui été portées à ses théories, les rapports de toutes les divinités iraniennes — et parmi elles Anaïtis — avec le feu. On pensera aux monnaies lydiennes sur lesquelles la déesse est représentée dans son temple, où figure parfois un autel du feu[40]. Ainsi le culte d'Artémis-Anaïtis a très largement dépassé le cadre des communautés perses et restait très vivant encore à l'époque impériale.

La conquête macédonienne, dont les effets se sont fait sentir avec une inégale rapidité selon les régions, a assez largement modifié la carte politique de l'Anatolie envisagée dans son ensemble. Dans quelle mesure ces perturbations ont-elles atteint la vie religieuse et plus particulièrement l'activité des différents sanctuaires, telle est la question à laquelle plusieurs auteurs ont tenté de répondre globalement dans des sens d'ailleurs contradictoires[41]. A bien des égards le cas d'Alexandre paraît exemplaire de l'attitude des souverains d'origine grecque à l'égard des problèmes posés par les sanctuaires, à la fois quant à la difficulté d'interprétation des sources (pourtant en général plus satisfaisantes pour le règne d'Alexandre que pour ses successeurs) et aussi à l'impossibilité de leur attribuer la force démonstrative d'une politique clairement définie à l'égard des dieux et de leurs sanctuaires. L'ensemble des données peut-être réuni dans l'ordre chronologique de la progression d'Alexandre en un bref panorama:

— *Ilion* était devenue un simple village, une *kômè* et son temple était «petit et de peu de valeur»; après la bataille du Granique, Alexandre lui confère le rang de cité, libre et exempte de tribut[42]; il fait plusieurs offrandes dans le sanctuaire[43] et sacrifie à Athéna[44]. Plus tard, après la victoire sur les Perses, il promet la construction d'un temple somptueux et des jeux sacrés, la mort l'empêche de réaliser sa promesse qui sera tenue par Lysimaque[45]. Au delà du souci «archéologique», manifeste dans le détail des actes du roi à Ilion[46], on notera la possibilité d'un culte particulier d'Alexandre ou, plus général, des Argéades pour cette déesse[47].

— *Sardes*, où Alexandre a le projet de construire un temple à Zeus Olympien et laisse des ordres en conséquence[48].

— *Éphèse* refuse la proposition faite par Alexandre de prendre à sa charge les dépenses passées et futures de reconstruction de l'Artémision, dans la mesure où cela impliquait l'acceptation de la dédicace royale, comme à Priène[49]; cela ne l'empêche pas de décider le transfert à Artémis du *phoros* autrefois versé aux Perses[50], de porter à un stade les limites de l'asile[51] et d'organiser une grande procession et un sacrifice[52].

— *Priène* accepta la proposition de restauration du sanctuaire d'Athéna, rejetée par les Éphésiens, comme le montre la dédicace du temple[53]. Cela n'a pas laissé de traces dans la littérature concernant Alexandre.

— *Milet* fait exercer la stéphanèphorie par Alexandre en 334/3[54].

— *Gordion,* où existait un temple de Zeus[55] est également visitée par Alexandre, c'est là qu'est située la fameuse scène du nœud gordien, si propice à l'enrichissement du «roman d'Alexandre».

— *Soloi*, avec les versions contradictoires des évènements; pour Quinte-Curce[56] la prise de la ville a rapporté 200 talents, des jeux sont donnés en l'honneur d'Asklépios et d'Athéna, preuve du mépris d'Alexandre pour les barbares; pour Arrien et Cicéron[57] c'est au contraire un dépôt de 200 talents qui est effectué à Soloi, le second précise dans le sanctuaire d'Asklépios près de Soloi, le premier parle aussi d'un sacrifice à Asklépios parce que le roi vient d'être guéri. A noter que le butin et la consécration (ou le «dépôt») ne s'excluent pas forcément mais ont pu être deux actes successifs.

— *Ecbatane*, où l'armée d'Alexandre reçoit l'ordre de raser le temple d'Asklépios (ordre barbare qui contraste avec les habitudes d'Alexandre souligne Arrien, mais qu'il explique par la vengeance de ce que Xerxès avait perpétré à l'égard des divinités de l'Hellespont). On doutera de l'existence à cette époque d'un temple d'Asklépios en Médie, il s'agit bien plutôt d'une divinité assimilée par les Grecs à Asklépios[58].

— *Branchides*[59], l'un des deux seuls épisodes connus hors d'Asie Mineure. Quinte-Curce nous apprend qu'après avoir pillé le Didymeion pour plaire à Xerxès, ils furent obligés de fuir et installés par le souverain perse en Sogdiane. Non content de les avoir massacrés malgré leur reddition, Alexandre aurait totalement détruit parcs et bois sacrés. Cette histoire paraît être une totale affabulation et, s'il faut y voir un acte historique, il ne peut se rapporter qu'à un quelconque État-temple indigène.

Les épisodes évoqués semblent donc opposer deux situations, celle des sanctuaires des Grecs, traités avec égards, des sanctuaires indigènes où les troupes d'Alexandre se livrent à des pillages, par mépris des barbares (Quinte-Curce), en représaille des exactions commises par les Perses (Arrien, Quinte-Curce). Il est vrai en effet que les souverains hellénistiques ont manifesté plus de désinvolture à l'égard des dieux indigènes[60] mais il faut se garder de toute généralisation abusive dans la mesure où la politique «orientale» d'Alexandre (et de ses successeurs) est loin d'être fondée uniquement sur un rapport de forces[61] et surtout où il est assez évident que les remarques des auteurs littéraires s'insèrent dans un contexte idéologique qui ne répugne pas à des notations anachroniques, où l'action de Rome transparaît en filigrane sous celle d'Alexandre.

On a beaucoup discuté pour établir un cadre général où puisse se situer la politique de tel souverain voire de toute une dynastie (les Séleucides par exemple) à l'égard des sanctuaires. Une telle démarche paraît *a priori* vouée à l'échec dans la mesure où nous avons constamment souligné les différences pouvant exister entre les divers types de sanctuaires et il est bien peu vraisemblable que les souverains aient pu les envisager de façon globale, quelle que soit leur nature ou leur situation géographique. Cela explique que des opinions très contradictoires aient pu être présentées et acceptées par un nombre important de savants[62]. Ces mêmes contradictions apparentes existaient déjà chez les auteurs anciens: c'est le même Polybe qui dépeint Antiochos IV sous les traits les plus sombres, ἱεροσυλήκει δὲ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἱερῶν[63] et note ailleurs[64] qu'il «avait l'esprit véritablement royal en deux choses, les dons aux villes et le culte des dieux». Ces deux notations résument parfaitement l'attitude du souverain mais aussi de la dynastie en général. Dans la très grande majorité des cas connus, les sanctuaires ayant quelque relation avec les Séleucides dépendent de cités et la politique «religieuse» du souverain fait en ce cas partie d'une politique à plus vaste échelle à l'égard des cités. Par des dons magnifiques (le cas de Séleucos Ier et du Didymeion est exemplaire à cet égard)[65], il s'agit de s'attacher les faveurs, ou au pire la neutralité de la cité dans une région que l'on convoite, que l'on vient d'acquérir et que l'on ne contrôle plus. Les occasions sont très nombreuses pour le prince de manifester ses *philantropa*[66].

De tous les Séleucides, Antiochos III est le seul qui, en l'état actuel de notre documentation, envisage globalement les affaires sacrées. C'est ce qui ressort du rapprochement d'un certain nombre de textes incomplètement conservés (ou dont la datation n'est pas absolument assurée). Le plus important est une lettre de Zeuxis(?) à l'armée qui se trouve dans la région de Mylasa: un fonctionnaire royal indique qu'il a été chargé par Antiochos de prendre soin des sanctuaires[67]. Zeuxis s'acquitte effectivement de cette mission à Labraunda mais aussi à Amyzon où il rend au sanctuaire les terres qui lui avaient été enlevées. Cette sollicitude est confirmée par la nomination d'un fonctionnaire portant le titre de ὁ τεταγμένος ἐπὶ τῶν ἱερῶν[68]. S'agit-il d'une préoccupation liée à une remise en ordre générale des affaires, en particulier fiscales, après de nombreuses années d'incertitudes ou d'un intérêt particulier pour les sanctuaires[69]? En tout cas, hors de ce règne, il y a peu de traces d'une action délibérée à l'égard des sanctuaires anatoliens sous la domination séleucide et en particulier, l'idée fréquemment reprise depuis W. M. Ramsay que les rois avaient installé quasi systématiquement des colons militaires sur les terres sacrées, formant d'abord des *katoikiai* puis par une évolution logique des cités de modèle grec n'est pas fondée, tout d'abord parce que l'on a trop facilement lié le terme *katoikia* à une fondation à caractère militaire[70] mais aussi parce que toute fondation devait nécessairement se trouver à proximité de quelque sanctuaire[71] et cela sans que nécessairement ses terres fussent confisquées[72]. Il est non moins évident que les cités et les sanctuaires avaient tout à redouter des guerres et des exactions diverses et leur «politique» (entendons par là la recherche de la satisfaction d'intérêts primordiaux) a consisté à rechercher l'obtention du privilège de l'asylie de la part du souverain. Mais ce dernier l'accorde avec parcimonie[73]. C'est que les conséquences politiques d'un tel acte étaient importantes; elles entraînaient la création de zones franches qui échappaient au contrôle royal tant du point de vue policier que fiscal avec tout ce que cela comportait d'affaiblissement pour un royaume rendu fragile par la difficulté qu'avait le pouvoir royal à maintenir l'unité d'un ensemble aussi vaste et disparate.

Une question se pose en effet, celle de la propriété éminente des biens des dieux. A travers l'inscription de Mnesimachos à Sardes[74] il est clair que le souverain conserve un droit éminent de propriété: le domaine avait été concédé ἐν δωρεᾷ par le souverain et non en pleine propriété; tel ne semble pas être le cas d'autres domaines profanes[75]. Pour les terres sacrées, il est difficile de se faire une idée exacte; on connaît mal les rapports entre les Séleucides et les grands sanctuaires indigènes; pour les autres, le fait que plusieurs sanctuaires se fassent octroyer ou confirmer des droits particuliers comme l'exemption des taxes[76], du stathmos[77] montre bien que le régime général, ici comme en Égypte[78], était celui de la taxation, ou du moins que le roi s'en réservait la possibilité lorsqu'il contrôlait effectivement la région où était situé le sanctuaire[79].

L'octroi de l'asylie (et d'autres privilèges) a été interprétée souvent comme une preuve de la faiblesse du pouvoir central et l'on a considéré que celle-ci ne pouvait trouver sa place qu'en période de décadence de la dynastie. On en a même tiré argument pour la datation de documents et l'inscription de Baitokaike, avec les fluctuations de sa datation[80], montre quelle doit être la prudence à conserver pour ce type d'analyse. S'il convient de trouver une césure, il est clair que la défaite de Magnésie marque le début d'une période sombre dont les Séleucides ne pourront pas vraiment se remettre. Les besoins d'argent sont de plus en plus pressants; Antiochos III, Antiochos IV et leurs successeurs tentent d'y remédier, avec des fortunes diverses[81] par des exactions dans divers sanctuaires (en Égypte, à Jérusalem, en Elymaïde). Remarquons qu'il s'agit de sanctuaires «indigènes» et ce n'est qu'à la fin de la domination séleucide que les princes (Alexandre Zabina et (ou) Antiochos VIII) s'en prennent aux grands sanctuaires de Syrie[82]. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'Anatolie ne soit pas concernée par de telles actions puisque après 188 la dynastie séleucide avait perdu le contrôle de la majeure partie de cette région.

On a parfois opposé la politique religieuse des Attalides à celle des Séleucides[83] en insistant sur l'encadrement plus strict, dans ce domaine comme dans tous les autres, par les représentants du roi et en faisant ressortir des analogies avec le royaume lagide. Ici encore il importe de se garder de toute généralisation hâtive. Les Attalides se trouvent dans une situation bien différente de celle des grandes monarchies. Leur royaume est de petite taille, au départ le pouvoir royal est assez mal assuré, mais la guerre contre Antiochos Hierax de façon temporaire, la victoire de Magnésie et la paix d'Apamée pour une plus longue durée, vont leur assurer le contrôle d'un territoire beaucoup plus vaste avec tout ce que cela comportait de difficultés de transition. Toutes ces données conjuguées suffiraient presque à expliquer les différences enregistrées entre Séleucides et Attalides, ces dernières étant encore accentuées par la fait que la documentation provenant du royaume de Pergame est comparativement plus abondante dans la mesure où ce dernier, à cause de sa situation géographique, est plus largement hellénisé que le vaste royaume séleucide. Nous tenterons de classer ces données en trois grands ensembles:

— l'attitude des Attalides à l'égard des sanctuaires qui échappent à leur zone d'influence politique directe,

— à l'égard des sanctuaires grecs et indigènes des marges du royaume ou nouvellement acquis.

— des sanctuaires de Pergame ou des régions faisant partie depuis longtemps des possessions attalides.

Les origines obscures de la dynastie et la suspicion qui pesait sur sa grécité ont amené les Attalides à manifester un zèle particulier à l'égard des grands centres de la culture et de la religion grecque[84]: Delphes[85] ou même Thespies[86]. Cette attitude, plus marquée que celle des grandes dynasties trouverait des parallèles très nombreux parmi les tyrans ou dynastes plus ou moins éphémères de l'Anatolie[87].

Parmi les sanctuaires des marges, il est un cas particulier, celui de Pessinonte[88]: l'Attis est traité par le souverain de Pergame d'égal à égal, cela suppose une très large indépendance de la principauté sacerdotale considérée comme une sorte d'État-tampon face à la menace séculaire représentée par les Galates. Parmi les conquêtes récentes deux cas ont amené à l'idée d'une saisie délibérée des biens des dieux, il s'agit du lac Sélinousia appartenant à Éphèse[89] et des terres sacrées mentionnées dans une inscription trouvée à Brousse[90], mais provenant vraisemblablement d'Apollonia du

Rhyndakos. Remarquons immédiatement que dans le cas d'Éphèse ce n'est pas le bien-fonds qui a été saisi mais les *revenus* de ce dernier, ce qui est assez différent, et on est en droit de se demander si devant l'absence de précision du texte de Brousse (que note par ailleurs M. Holleaux) sur ce point, nous ne sommes pas en présence d'une situation identique; en d'autres termes, si ce n'est pas par le biais de la taxation, ici comme à Éphèse, que s'est manifestée l'action du roi. Il est intéressant de signaler que les inscriptions d'Aizanoi[91] souvent utilisées dans le même sens doivent être interprétées exactement *a contrario* comme un don de la part des Attalides.

Aizanoi est l'un de ces cas souvent discutés des fondations coloniales, attribuées en grand nombre aux Attalides par les polygraphes, mais aussi, sans preuves toujours très solides, par les auteurs modernes[92] et qui auraient eu pour conséquence la fondation de cités grecques avec une implantation de colons grecs ou «macédoniens» sur les terres de sanctuaires indigènes à organisation théocratique.

Il est indispensable de poser le problème en des termes différents, un grand nombre de «fondations» — séleucides ou attalides — ne correspondent qu'imparfaitement à cette opposition simpliste grecs-indigènes et ce caractère s'accentue lorsque l'on avance dans l'époque hellénistique dans la mesure où la source gréco-macédonienne de colons tend à se tarir. Cependant le phénomène se poursuit tout en s'infléchissant: les souverains tirent gloire et vanité de la création de cités, mais ils ne font qu'enregistrer ou plutôt ils donnent une valeur officielle, légale, à une évolution quasi inévitable à partir du moment où les structures anciennes ont commencé à se distendre sous l'effet de l'hellénisation. Ce processus ne s'est évidemment pas reproduit partout de façon identique et surtout au même moment; il concerne sous les Attalides des régions d'accès relativement facile mais assez éloignées de la mer; Dionysopolis[93], Hiérapolis[94], pour ne retenir que quelque exemples où les noms théophoriques suggèrent que la communauté indigène qui précède était regroupée et organisée sous l'autorité d'un dieu.

Cela ne signifie pas, bien entendu, que les traditions ne se soient pas maintenues en de nombreux endroits et on a des exemples de privilèges accordés à des communautés villageoises et à leur clergé traditionnel. Ainsi le grand-prêtre et les *katoikoi* du sanctuaire d'Apollon Tarsenos reçoivent l'ἀτέλεια προβάτων, c'est à dire l'exemption d'une taxe à rapprocher du φόρος προβάτων, connu en Égypte[95], si du moins on retient la restitution de Schuchhardt[96] suivi par Welles[97] et non celle de M. Feyel[98] et A. Wilhelm[99] des lignes 3-4. Dans le premier cas, il s'agirait de *katoikoi* associés au grand-prêtre dans le cadre d'une organisation restée très proche des structures traditionnelles, dans le second de *perioikoi* réunis autour du prêtre à l'occasion d'une panégyrie, et l'atélie concernerait seulement les transactions sur les animaux au moment de la panégyrie. L'état des textes ne permet pas de trancher en toute certitude.

D'autres *katoikoi*, à Hiérakome près de Tralles, obtiennent[100] d'Attale III, la reconduction des privilèges ancestraux parmi lesquels l'atélie (?); alors que l'Artémis Persique de Sariçam en Lydie reçoit du même souverain vraisemblablement la confirmation de l'asylie pour la déesse (à noter que le texte n'implique nullement la présence d'une «cité» qui apparaît dans la traduction donnée par Welles, au contraire le caractère original de ce texte semble exclure cette interprétation)[101].

Enfin, à Pergame même, le contrôle des souverains sur les cultes paraît avoir tendance à s'accentuer. On notera tout d'abord que Pergame est la capitale, le lieu de résidence royal et qu'ici comme ailleurs le roi exerce un contrôle plus strict, ne serait-ce que par sa présence. Mais bien d'autres éléments suggèrent une telle vision, tout d'abord, par l'annexion des cultes privés au profit de l'État, l'exemple le plus frappant étant celui d'Asklépios[102], qui devient public sous la royauté, ensuite par la désignation de fonctionnaires royaux chargés de la gestion ou du moins de la surveillance des fonds sacrés[103]; enfin par la désignation aux postes sacerdotaux les plus importants de membres de l'entourage immédiat du roi[104]. Rien de nouveau dans de telles mesures: pour le culte d'Asklépios on a déjà pu relever que telle était la plus fréquente forme d'introduction de ce dieu tard venu dans le panthéon grec; les Séleucides à partir d'Antiochos III au moins, les Lagides surveillent également la gestion des sanctuaires; enfin la désignation de familiers du prince aux fonctions sacerdotales de premier plan ne fait que renouer avec une tradition séculaire en Anatolie. Le fait original réside dans la convergence de l'ensemble de ces données.

Le testament d'Attale III livrait le royaume de Pergame à Rome, c'est à dire pour une large part aux appétits de ses envoyés et parmi eux, les publicains[105]; en effet, malgré un passage souvent commenté d'Appien[106], il apparaît que Rome n'a nullement abrogé la taxation imposée aux cités par les Attalides, et comme le montre le *S.C. De Agro Pergameno*, les publicains sont déjà associés à cette perception[107] en 129 av. J.-C., c'est à dire immédiatement à partir de la normalisation qui suit la révolte d'Aristonicos. Nous avons déjà relevé qu'une majorité parmi les sanctuaires à l'époque qui précède ne bénéficiait pas des exemptions et il n'y a aucune raison de penser que Rome a modifié cette situation. Tout au plus, la *lex Sempronia* de 123 ou 122 eut pour effet d'accroître l'efficacité du système: désormais le 1/10° des revenus était collecté par les compagnies de publicains sous couvert d'une *locatio censoria*[108]; en ce sens les cas où le Sénat de Rome donne raison aux cités dans leur contestation de prétentions des publicains doivent apparaître comme des exceptions:

— *Éphèse*[109] où «les rois» (vraisemblablement ici les Attalides) avaient saisi les *revenus* (et non pas le lac lui-même)[110] du lac Selinousia; restaurés dans leurs droits, par les Romains, les Éphésiens eurent à subir les assauts des publicains et ce fut grâce à une ambassade menée à Rome par le géographe Artémidore, donc vraisemblablement dans les dernières années du II° s., que les droits d'Artémis furent reconnus.

— *Priène*[111] où Athéna Polias se trouve en butte aux mêmes attaques. Vers 90 av. J.-C.[112] un certain Kratès, en l'honneur duquel est pris le décret, a dû participer à une ambassade à Rome dans des circonstances quasi identiques à celles connues pour Éphèse.

— *Ilion*[113] honore L. Caesar (censeur en 89 av. J.-C.) pour avoir exempté de la ferme les domaines d'Athéna.

— *Thyatire* doit vraisemblablement être écarté de cette liste[114].

— Hors d'Asie Mineure le cas le plus explicite est celui de l'Amphiaraon d'Oropos[115] et il permet de mieux comprendre l'ensemble du dossier. Sylla avait donné au héros Amphiaraos des terres, exemptées de l'impôt par la *lex locationis* dont est donné ici un extrait. La réclamation des publicains paraît jouer sur les mots: Sylla a concédé des privilèges aux «dieux immortels» or Amphiaraos n'est pas un dieu. Malgré la défense présentée par L. Domitius

Ahenobarbus, les publicains sont déboutés. Il apparaît néanmoins ici comme à Éphèse ou à Pergame, mais aussi sans doute dans d'autres cas qui ne nous sont pas connus, que les publicains ont saisi, ou tenté de saisir, toutes les occasions qu'ils ont tenté d'interpréter à leur profit tous les cas litigieux, au détriment des privilèges acquis parfois de longue date par les cités. On comprend mieux aussi que, malgré quelques correctifs apportés par le Sénat qui ne tranche pas toujours en leur faveur, leurs exactions aient pu paraître intolérables à toute la province d'Asie.

Cette situation appelle enfin deux remarques:

— presque tous les cas considérés se rapportent aux biens sacrés et on se demandera à bon droit si la *lex locationis* de Sylla qui donne une claire assise *juridique* à l'exemption ne s'inscrit pas dans un ensemble plus vaste. Il est probable en effet que la *decuma* ne concernait pas les biens des sanctuaires, au moins dans les cas où l'exemption avait déjà été concédée par les prédécesseurs du pouvoir remain. Cette hypothèse est vérifiée à la fois par le faible nombre des cas évoqués ci-dessus et par l'ambiguïté des situations qui permettent l'intervention des publicains.

— les Grecs n'ont pas manqué de percevoir qu'il était possible de faire jouer en leur faveur les conflits des groupes de pression à Rome même et l'on remarquera que le Sénat, dans les cas retenus, tranche en leur faveur (il convient sur ce point de conserver une grande prudence: en effet, dans l'hypothèse d'une conclusion défavorable, il est évident que la cité qui est presque toujours la source de notre information, se serait abstenue de donner une publicité à cet échec).

En dehors de la province d'Asie, la période de la fin de la République n'est guère plus favorable aux sanctuaires, et même en ne tenant pas compte des actions violentes au cours des conflits (*supra* p. 240) on a l'impression que bon nombre de Romains se comportent comme en pays conquis, au mépris des usages ancestraux: cela est particulièrement vrai en ce qui concerne les sacerdoces des grands sanctuaires théocratiques qui sont désormais envisagés du seul point de vue du profit (Clodius à Pessinonte)[116], des intérêts diplomatiques (Ptolémée à Paphos)[117] ou stratégiques (Pompée et les sanctuaires pontiques)[118]. Il y a certes de la part de César et d'Antoine un certain nombre de gestes, qui apparaissent d'ailleurs comme un peu «théâtraux» à l'égard des sanctuaires (en particulier par l'accroissement du droit d'asile)[119].

La situation engendrée par près d'un siècle de guerres était catastrophique et tout le sens de la politique d'Auguste a été de faire face, le plus souvent de façon empirique, à chacun des nombreux cas qui se présentaient. Son action est résumée dans les *Res Gestae*[120]:

«Après ma victoire, j'ai replacé dans tous les temples de toutes les cités de la province d'Asie les objets précieux que mon adversaire s'était appropriés pour son compte personnel»[121].

On trouvera une remarquable confirmation de cette attitude dans un édit d'Auguste et Agrippa consuls (27 av. J.-C.) adressé à la cité de Kymé[122] par le proconsul. L. Vinicius[123] à l'appui d'une décision concernant le sanctuaire de Dionysos qui avait été vendu à un particulier. Cet exemple concret montre bien dans quelle détresse se trouvaient les cités d'Asie Mineure, particulièrement celles proches de la côte et corollairement le délabrement de la situation des sanctuaires. Il y a donc sous Auguste une tentative de normalisation, dont témoignent plusieurs documents cariens (Mylasa[124], Lagina[125]). L'attention est donc portée tout particulièrement aux sanctuaires, mais il ne faut pas s'y tromper: cette sollicitude d'Auguste n'est en fait qu'une «liberté surveillée». Les envoyés de Rome sont très méfiants quant aux capacités des Grecs asiatiques à réformer des habitudes jugées détestables. Le rescrit de P. Vedius Pollion est exemplaire d'une telle attitude à Éphèse[126] et on verra plus loin qu'Auguste a restreint les privilèges concédés par ses prédécesseurs lorsqu'ils étaient jugés exorbitants, en particulier en matière d'asile[127].

Il est cependant nécessaire de s'interroger sur l'efficacité des décisions du pouvoir central face aux pesanteurs locales. Certains des abus ou des anomalies les plus criants sont gommés (à Kymé par exemple); les sanctuaires bénéficient de l'amélioration sensible des conditions générales; mais il convient de rappeler qu'à Éphèse P. Fabius Persicus a dû renouveler et renforcer les décisions prises par Pollion. En d'autres termes, cette «résurrection» augustéenne, toute relative, a un caractère un peu extérieur et artificiel et par là assez mal accepté localement. Il ne faut pas oublier enfin que nous sommes au début du développement du culte impérial, qui allait détourner des cultes traditionnels une partie des efforts et des moyens financiers qui leur étaient autrefois consacrés.

Les successeurs immédiats d'Auguste ne modifient en rien les fondements de la politique de Rome à l'égard des cités grecques et de leurs sanctuaires. Tacite[128], en un long développement, nous montre comment sous Tibère les Romains ont été amenés presque malgré eux à réfléchir au problème difficile posé par l'asile des sanctuaires[129]. Le point de départ était une enquête dont le Sénat ne soupçonnait ni l'ampleur ni la difficulté:

LX «Cependant Tibère, tout en consolidant pour lui la force du principat laissait au Sénat l'ombre de son antique compétence, en renvoyant à son examen les demandes des provinces. De plus en plus dans les villes grecques on se permettait d'ouvrir impunément des lieux d'asile; les temples étaient pleins des pires esclaves; ils servaient aussi de refuge aux débiteurs contre leurs créanciers et aux gens soupçonnés de crimes capitaux; de plus, aucune autorité n'était assez forte pour réprimer les émeutes d'une population qui protégeait les forfaits des hommes comme le culte de ses dieux[130]. On décida donc que les cités enverraient leurs titres et des députés. Quelques unes renoncèrent d'elles mêmes à des prétentions usurpées. D'autres, en grand nombre, mettaient leur confiance en de vieilles superstitions et dans les services rendus au peuple romain. Ce fut un grand jour que celui où le Sénat eut à examiner de près les bienfaits de nos ancêtres, les traités avec nos alliés, les décrets même des rois qui, avant nous, avaient eu la puissance, enfin le culte des dieux, avec la liberté comme autrefois de maintenir ou de modifier.

LXI, Les premiers de tous se présentèrent les Éphésiens: ils rappelèrent que contrairement à la croyance vulgaire, Diane et Apollon n'étaient pas nés à Délos; qu'ils avaient chez eux un fleuve Cenchreus, un bois sacré d'Ortygie, où Latone au terme de sa grossesse, s'était appuyée sur un olivier qui existait encore, et avait mis au monde ces divinités; que sur un avertissement des dieux on avait conservé ce bois; c'était là qu'Apollon après le meurtre des Cyclopes, avait trouvé un asile contre la colère de Jupiter; depuis, le dieu Liber, après sa victoire, avait pardonné à celles des Amazones qui, suppliantes, avaient embrassé l'autel; que plus tard, Hercule maître de la Lydie, avait ajouté à la sainteté d'un temple dont les privilèges, demeurés intacts sous la domination des Perses, avaient été ensuite maintenus par les Macédoniens et par nous.

LXII, Immédiatement après eux les Magnésiens s'appuyaient sur les constitutions de L. Scipion et de L. Sylla, qui après avoir défait, l'un Antiochus, l'autre Mithridate, honorèrent la fidélité et la valeur des Magnésiens en accordant l'inviolabilité au temple de Diane Leucophryne. Les habitants d'Aphrodisias et ceux de Stratonicée apportèrent ensuite un décret du dictateur César en reconnaissance des services rendus à son parti et un tout récent du divin Auguste, où ils étaient loués d'avoir subi l'invasion des Parthes, sans que leur constance à l'égard du peuple romain en fût atteinte. Aphrodisias défendait le culte de Vénus, Stratonicée celui de Jupiter et de Trivia. Les délégués de Hiérocésarée, remontant plus haut, exposèrent qu'ils avaient chez eux la Diane Persique, son temple dédié par le roi Cyrus; et ils rappelaient les noms de Perperna, d'Isauricus et de beaucoup d'autres généraux qui avaient accordé la même inviolabilité non seulement au temple, mais à ses alentours dans un rayon de 2000 pas. Puis vinrent les habitants de Chypre, qui parlèrent de trois temples bâtis, le plus ancien à Vénus de Paphos par Aérias, le second à Vénus d'Amathonte par Amathus fils d'Aérias et le troisième à Jupiter Salaminien par Teucer fuyant la colère de son père Télamon.

LXIII, On entendit aussi les délégations des autres cités. Mais il y en avait trop; le Sénat excédé et considérant la vivacité des débats soulevés s'en remit aux consuls du soin d'examiner les titres et, s'ils démêlaient quelque fraude, de laisser la question entière et de lui en faire un nouveau rapport. Les consuls, outre les villes dont j'ai parlé, exposèrent qu'à Pergame le droit d'asile était incontestable pour le temple d'Esculape; mais que les autres cités s'appuyaient sur des traditions trop anciennes pour être claires. Par exemple, les habitants de Smyrne citaient un oracle d'Apollon qui leur avait enjoint de dédier un temple à Vénus Stratonicis, ceux de Ténos rappelaient un oracle du même dieu, en vers, qui leur avait donné l'ordre de consacrer une statue et un temple de Neptune. Moins reculée était la tradition invoquée par Sardes en faveur d'un don d'Alexandre victorieux. De même les Milésiens invoquaient le roi

Darius: en tout cas, l'une et l'autre ville étaient vouées au culte de Diane et d'Apollon. Les Crétois réclamaient pour une statue du divin Auguste. On rédigea donc des sénatus-consultes qui, tout en rendant hommage à certaines prétentions ne laissaient pas de les restreindre et ordre fut donné de les graver sur le bronze puis de les fixer dans chaque temple pour que la mémoire en fût conservée et que sous prétexte de religion, on n'en arrivât point à des complaisances coupables».

Ce récit, mieux que tout commentaire, dépeint la situation et l'atmosphère qui régnait à Rome en 22 ap. J.-C. Première évidence, pour les contemporains comme pour nous, le pouvoir est à Rome et c'est tout naturellement là qu'il convient de plaider sa cause devant le Sénat avec les meilleurs arguments possibles. Les envoyés sont très nombreux, mais nous remarquons que la quasi-totalité provient de l'Asie Mineure ou de ses marges[131]. La liste fournie par Tacite ne se veut nullement exaustive et les prétentions de tous les sanctuaires ne semblent pas avoir été admises. On remarquera cependant que la plupart des cas cités par lui sont confirmés par d'autres sources littéraires ou épigraphiques:

— *Éphèse* (Artémision): les ambassadeurs éphésiens exhibent avec une certaine complaisance, les circonstances mythiques de l'octroi de l'asile (naissance d'Apollon et d'Artémis, Amazones, avec une version un peu différente chez Pausanias[132], etc...) nous remarquons en passant l'oubli de l'époque lydienne[133]. Pour l'époque historique, Strabon vient heureusement préciser le texte de Tacite: «Le temple reste asyle comme autrefois, mais les limites de l'asile ont souvent varié. Alexandre[134] les étendit à un stade, Mithridate un peu au delà du stade[135], Antoine le doubla et inclut une part de la cité dans l'asile[136]; cela parut nuisible et mettre la cité au pouvoir des malfaiteurs, si bien que César Auguste annula (la mesure)...»[137].

Il apparaît ainsi que l'octroi du droit d'asile a donné lieu à une sorte de surenchère qu'Auguste considère comme intempestive; il annule l'acte d'Antoine sans pour autant supprimer le droit, qui se perpétue longtemps sous l'Empire[138].

— *Magnésie du Méandre* (Artémis Leucophryene) doit la reconnaissance de l'asile aux «constitutions» de L. Scipion (vers 190 av. J.-C.) et L. Sylla (85-80?)[139]. Nous n'avons aucun autre témoignage direct de l'existence de l'asile. Notons que l'obtention de la reconnaissance de ce dernier par les rois et les cités *pour l'ensemble du territoire civique*[140] de Magnésie a été une préoccupation constante de la cité. La plupart des cités et confédérations dont les décrets sont conservés[141] reconnaissent la cité et son territoire comme «saints et inviolables», de même pour Ptolémée IV[142], mais tous les autres princes se contentent de l'acceptation de la fête d'Artémis comme στεφανίτης et de l'*agôn* comme ἰσοπύθιος[143], ce qui évidemment les engage beaucoup moins.

Pour Artémis, nous disposons d'un passage très discuté d'Appien[144] qui nous apprend qu'Arsinoé soeur de Cléopâtre s'est réfugiée comme suppliante (ἱκέτης) dans le sanctuaire d'Artémis Leucophryene, à Milet. Il est aussi question du prêtre appelé Mégabyze. L'attribution à Milet est erronée. Il est très probable que ces événements ont pour cadre l'Artémision d'Éphèse comme le suggère avec beaucoup de vraisemblance D. Magie[145].

— *Aphrodisias*[146] en Carie (Aphrodite), et *Stratonicée* (Zeus de Panamara, Hécate de Lagina). Le texte de Tacite, qui prête ici à confusion, a été diversement interprété: faut-il comprendre que les deux cités ont reçu de César et Auguste les mêmes privilèges ou bien (Sherk)[147] que César a accordé à Aphrodisias des privilèges qu'Auguste a étendus à Stratonicée à cause de la loyauté de la cité lors des guerres parthiques[148]? Les deux senatus-consulte publiés par R. Sherk[149] et un texte similaire encore inédit trouvé à Aphrodisias[150] amènent à penser qu'en 39 av. J.-C. les contractants de l'accord de Misène prennent un certain nombre de décisions visant à entériner les actes de César (le nouveau texte mentionne le divin Jules, Antoine, Octave), mais l'ensemble des textes montre le soin pris par Octave — et vraisemblablement par Auguste — de cette cité. De même, l'intérêt des autorités romaines pour les sanctuaires de Stratonicée ne date pas seulement d'Auguste: parmi les libéralités de Sylla en 81 av. J.-C. figure la reconnaissance du droit d'asile pour Hécate de Lagina[151] et ce même droit est acquis au moins dès 39 pour Zeus de Panamara[152]. Il semble donc plus vraisemblable de prendre le texte de Tacite à la lettre: si les deux cités sont mises en parallèle c'est à cause de la similitude de leurs arguments. La reconnaissance de l'asile de Zeus remonte à l'époque hellénistique[153].

— *Hiérocésarée*[154] (Artémis Persique). Tacite nous apprend que le temple a été fondé par Cyrus et l'inviolabilité confirmée par de nombreux généraux romains dont M. Perperna[155] et Servilius Isauricus, le proconsul d'Asie de 46[156]. Le cas d'Hiérocésarée est d'autant plus intéressant que, avant de bénéficier du statut de cité à l'époque d'Auguste, l'agglomération était une simple *hiera kome*[157], un village sacré autour du temple d'Artémis. Une preuve complémentaire de ce droit a été administrée par la découverte d'un borne de l'asile d'Artémis[158].

— *Chypre* (Aphrodite de Paphos et Amathonte, Zeus de Salamine). Nous n'avons pas d'autre témoignage sur l'asylie de ces sanctuaires.

Pour un deuxième groupe de sanctuaires, le Sénat s'en remet au rapport des consuls; ces derniers distinguent le cas de l'Asklépieion de *Pergame* dont le bon droit est affirmé sans plus de précision; une inscription de l'Asklépieion[159] nous apprend que l'octroi du droit d'asile est dû au proconsul P. Servilius Isauricus (entre 46 et 44).

Les autres cités, selon la tradition grecque, mettent en avant les documents les plus anciens, qui leur paraissent être le meilleur plaidoyer en faveur de leurs droits, tel n'est pas l'avis des consuls qui préfèrent des preuves plus tangibles:

— *Smyrne* (Aphrodite Stratonikis) se réfère exclusivement à un oracle d'Apollon et pourtant l'asylie avait été obtenue de Séleucos II[160].

— *Ténos* (Poseidon)[161].

— *Sardes* (Artémis), avec une référence à Alexandre. Nous savons simplement par Arrien[162] et Diodore[163] qu'Alexandre a manifesté beaucoup de mansuétude pour l'ancienne capitale de la satrapie perse (*supra* p. 268).

— *Milet* (Apollon de Didymes) invoque Darius, ce qui a provoqué le scepticisme de bon nombre d'auteurs; plusieurs témoignages attestent que l'attitude des Perses à l'égard des sanctuaires grecs a été moins uniformément défavorable que n'ont pu le laisser penser les sources grecques[164].

Les Milésiens ont dû faire confirmer ce droit sous Hadrien comme le montre une inscription[165] émanant de technites en l'honneur d'un certain Meniskos, descendant du roi Lycomedes[166], félicité en particulier pour son ambassade auprès de l'Empereur (et non pas du Sénat comme chez Tacite) à propos de l'asile du Didymeion. Bien que Tacite n'en fasse pas mention, le droit d'Apollon avait été reconnu par César lui-même[167] et ce dernier avait même ajouté deux milles à l'asile existant[168]. On doit donc considérer la politique d'Antoine à Éphèse comme la continuation de celle de César à Milet.

La liste retenue ne vise nullement à être exhaustive, de plus d'autres cités ont dû s'apercevoir avec quelque retard de l'intérêt d'une telle démarche ainsi, en 23 ap. J.-C. soit l'année qui suit immédiatement la grande enquête, Cos et Samos réclament pour l'Asklépieion et l'Héraion, principaux sanctuaires de leurs cités respectives:

«Cette année, comme la précédente, eut ses députations de cités grecques: les habitants de Samos demandaient pour le temple de Junon ceux de Cos pour le temple d'Esculape la confirmation d'un antique droit d'asile. Les Samiens s'appuyaient sur un décret des Amphictyons juges souverains de toutes les affaires à l'époque où les Grecs grâce aux villes qu'ils avaient fondées en Asie étaient maîtres de tout le littoral. Non moins antiques étaient les titres des habitants de Cos et de plus ceux-ci grâce à leurs temples avaient des droits à notre gratitude, car ils avaient fait entrer des citoyens romains dans le sanctuaire d'Esculape alors qu'un ordre du roi Mithridate les livrait au massacre dans toutes les îles et villes d'Asie»[169].

— *Cos*: la préoccupation semble une constante de la politique civique[170]: Ptolémée III, Ziaelas, Séleucos II, Attale Ier, de nombreuses cités se rendent à la requête de Cos et reconnaissent l'inviolabilité du sanctuaire[171]. L'intervention auprès du Sénat de Rome, avec les arguments que l'on sait ne pouvait donc qu'être favorablement accueillie.

— *Samos*: où un texte malheureusement très mutilé[172] est vraisemblablement le sénatus-consulte qui répond aux aspirations des Samiens. Il date en effet de 23 de notre ère et le rapprochement qui y est fait avec l'Asklépieion de Cos ne peut être l'effet du hasard. Il pourrait néanmoins s'agir d'un document émanant de la cité de Samos relatif à la question de l'asile.

Il est probable que beaucoup d'autres cités revendiquèrent avec des preuves plus ou moins valables, au besoin forgées pour la circonstance, la reconnaissance de leurs droits ancestraux; à cet égard une absence paraît très étonnante dans l'énumération de Tacite, c'est celle du Plutonion de *Nysa* qui pouvait présenter un sénatus-consulte daté de 1 av. J.-C. (C. Cornelius Lentulus Augur)[173], dernier maillon d'une longue tradition qui, au moins depuis le règne conjoint de Séleucos Ier et Antiochos Ier — et vraisemblablement avant, étant donné la formule utilisée — reprenait inlassablement les mêmes termes[174].

Bon nombre d'autres cas pourraient être retenus:

— *Tralles* fait reconnaître par le satrape carien Hidrieus au nom d'Artaxerxès, l'asile et le droit d'accueillir des suppliants pour le sanctuaire de Dionysos Bacchios[175].

— Zeus de *Baitokaïke*[176].

— *Amyzon* pour l'Artémis Persique[177] sous Antiochos III,

— *Pergame*, Athéna Nikèphoros sous Eumène II[178].

A l'époque romaine: Samothrace[179],

— *Colophon*, Apollon de Claros[180],

— *Perge* de Pamphylie pour Artémis[181],

— *Side*, Athéna, *Sillyon*, Men[182]; ce même dieu à *Apollonia* de Phrygie[183].

Cette affaire fut donc l'occasion d'un grand mouvement diplomatique à tous les sens du terme: les cités grecques envoient à Rome de nombreux ambassadeurs dont les titres, la fortune, le talent oratoire avaient donné confiance à leurs concitoyens, en retour les cités reçoivent une reconnaissance, le plus souvent partielle, de leurs prétentions par la promulgation de sénatus-consultes qui seront affichés dans les sanctuaires, le pouvoir central dispensant ainsi une liberté surveillée. Cette époque est aussi celle des illusions: illusions d'un Sénat auquel Tibère donne l'impression qu'il a pour un temps au moins retrouvé ses anciennes prérogatives, qu'il peut trancher souverainement dans les plus grandes affaires; illusion des cités qui, en compulsant leur archives, renouent avec un passé prestigieux et croient que la reconnaissance par Rome de l'*asulia* va leur restituer une liberté déjà si gravemment altérée.

On peut s'interroger sur les raisons de l'empressement que manifestent toutes ces cités à tenter de faire reconnaître le droit d'asile, la réponse se trouve dans une lettre de Séleucos Ier et Antiochos Ier

(281 av.) concernant le Plutonion de Nysa auquel sont concédés ἱκεσία καὶ ἀσυλία καὶ ἀτέλεια[184].

— l'*ateleia* comme nous l'avons noté plus haut est un privilège rarement concédé par le pouvoir temporel; à l'époque hellénistique, les temples qui en bénéficient paraissent peu nombreux, sous la domination romaine la question ne semble pas se poser en ces termes (*supra* p. 271).

— l'*hikesia* est le droit d'accueillir les suppliants; c'est apparemment le privilège le plus ancien des sanctuaires. On peut s'interroger sur le caractère permanent et universel de cet accueil (cf. par exemple le cas des esclaves fugitifs mis en avant par Tacite)[185] mais que nos textes explicitent parfois: la reconnaissance de l'asylie du sanctuaire d'Apollon Pythaios de Chalcédoine par Delphes[186] s'accompagne d'une clause complémentaire φύκτιμον ε[ῖ]μεν ἀπὸ πάντων. Le cas des esclaves n'est certainement pas le plus ancien[187].

— l'*asulia*, tend à se confondre à l'époque hellénistique avec le privilège précédent; il est clair en effet qu'il y a eu un glissement du champ sémantique du terme: à l'origine *a-sulos* signifie «à l'abri des représailles, des spoliations», l'élargissement de l'emploi est lié au passage d'un sens passif à un sens actif, en définissant une zone qui échappe au pouvoir, théoriquement absolu et illimité dans l'espace, du souverain (ou plus généralement aux lois communes du pouvoir temporel).

Il me paraît nécessaire de présenter ici l'analyse du phénomène de l'asylie donnée par Ph. Gauthier, *Symbola* p. 226-9. Il introduit une distinction (p. 229) entre: «l'inviolabilité et l'asylie officielle des sanctuaires. La première est consubstantielle à tous les sanctuaires; ne réclament et n'obtiennent la seconde que les sanctuaires où sont fondés ou réorganisés des concours qui se veulent panhelléniques... Mais le développement de l'asylie à l'époque hellénistique ne s'explique pas par le déclin du sentiment religieux[188]. Bien plutôt, on pourrait insister soit sur un phénomène général comme la multiplication et le succès croissant des panégyries (qui traduisent l'«ouverture» du monde hellénistique) soit un phénomène particulier comme la recrudescence de la piraterie maritime». Le rapport avec les concours — et panégyries[189] — est certes tout à fait clair mais sans doute non exclusif; tout d'abord parce que l'asylie obtenue n'est pas limitée à l'époque de la fête (p. 228). Mais, surtout, l'époque hellénistique ne semble pas innover en ce domaine. Elle s'inscrit dans le rapport entre sanctuaire et pouvoir royal quand il existe et pas seulement de cité à cité (ou communauté comme celle des Étoliens). Tout au plus doit-on considérer qu'elle rend plus systématique une aspiration qui existait auparavant, et cela en fonction de changements à la fois quant à la nature des États (et donc des relations internationales) et des échanges (hommes et biens). Notons enfin qu'en dépit des listes constituées plus haut des sanctuaires bénéficiant du droit d'asile, il s'agit manifestement du privilège accordé assez exceptionnellement, si l'on considère la liste — potentielle — de tous ceux qui ne l'ont pas reçu.

La remise en ordre se poursuit sous les Julio-Claudiens; il se confirme cependant que les faveurs envers les cités et leurs dieux dépendent désormais des avocats qui pourront plaider leur cause à Rome: ainsi Cos sous Claude doit la reconnaissance de ses privilèges à la présence d'un de ses concitoyens, le médecin Xénophon, dans l'entourage de l'Empereur[190]. Localement, la politique de l'Empereur ou de ses représentants s'inscrit dans la ligne de celle d'Auguste[191]: à Éphèse, le rescrit de P. F. Persicus[192] reprend les termes d'une *diataxis* de P. Vedius Pollion. Il s'agit là d'une témoignage important de la méfiance des autorités romaines à l'égard d'habitudes grecques considérées comme pernicieuses ou ruineuses, (vente de sacerdoces, achat plus ou moins fictif de serviteurs par la déesse, entretien d'une foule de parasites, etc...). Ce document suggère un certain nombre de questions, tout d'abord quant à l'efficacité des mesures prises; même si les sentiments des magistrats romains à l'égard de ces problèmes restent très voisins, leur présence effective est de courte durée et l'inertie des structures religieuses en place doit l'emporter en bien des cas et on peut douter que l'efficacité des mesures prises par Persicus ait été plus grande que pour celles de Pollion[193].

Autre question, doit-on considérer cette attitude comme exemplaire de l'intervention du proconsul dans les affaires sacrées relevant de sa juridiction (mais il faut dire qu'elle n'aurait alors pas laissé de traces) ou au contraire faut-il penser que l'attention portée par Persicus à l'Artémision d'Éphèse est la conséquence de la fonction de capitale dévolue à la cité et que cette «sollicitude» est comparable par exemple à celle des Attalides à l'égard des cultes de Pergame. Même si l'argument *e silentio* n'est pas décisif, on penchera néanmoins pour la deuxième hypothèse[194].

Des Flaviens aux Antonins, l'image que retiennent la plupart des auteurs d'une Anatolie entièrement passée sous le contrôle direct de Rome (Arménie et marges orientales plus ou moins comprises) est celle d'une grande prospérité. D. Magie, à plusieurs reprises, souligne que les constructions, les fondations démontrent cette richesse[195]. Celle-ci est indéniable encore qu'il n'en faille pas exagérer l'importance dans la mesure où les dons et les manifestations d'évergétisme dignes d'être commémorés par des inscriptions ne sauraient faire oublier la précarité de la condition des plus pauvres dont la survie paraît dépendre pour une part de la générosité des plus riches[196]. Il n'est pas rare en effet que les textes signalés plus haut fassent allusion à la difficulté des temps, la cherté de la vie, etc... Qu'en est-il alors des dieux et des sanctuaires? Ces derniers tiennent encore une place importante par les offrandes et les constructions[197]. Mais il est remarquable que de plus en plus fréquemment ces actions aient lieu à l'initiative de particuliers. Les cités épuisent plutôt leurs ressources à construire des temples consacrés au culte impérial, monuments coûteux mais qui leur permettaient en se parer de titres pompeux, l'un des aspects les plus formels de la rivalité entre cités, et surtout d'obtenir les faveurs du prince.

Le Empereurs répondent d'ailleurs assez libéralement aux sollicitations; aux différents séjours d'Hadrien correspondent une série de restaurations ou de constructions[198], de plus un certain nombre de sanctuaires obtiennent la reconnaissance de privilèges progressivement restreints par les différentes dynasties[199]. Ce règne et celui des Antonins est considéré comme l'une des périodes les plus favorables pour l'Asie et aussi comme une période de renaissance religieuse[200]. L'activité architecturale indique en effet que l'action des empereurs a été importante. On s'interrogera néanmoins sur le sens qu'il convient de lui attribuer. Ce renouveau de la piété est-il le fait de l'Empereur, de ses courtisans et des aristocraties locales directement en contact avec l'administration centrale (et qui désormais y pénètre assez largement)[201], ou correspond-il à une réalité plus profonde? Dans quelle mesure y a-t-il résurgence des valeurs anciennes ou création d'un nouvel ordre religieux? Ces deux questions sont liées mais il est bien difficile d'y apporter une réponse définitive, elles sont pourtant fondamentales, car même en privilégiant ici l'aspect matériel des cultes, il apparaît que ce dernier est très largement dépendant des mentalités et de leur évolution. Les choix d'Hadrien (Zeus Olympien, Dionysos, Asklépios, etc...) ne témoignent pas d'un culte particulier rendu par l'Empereur à tel dieu grec mais s'insèrent dans un courant qui débute avec Alexandre et identifie de façon plus ou moins explicite le monarque au dieu dont on entend capter les vertus charismatiques. Le parallèle avec Alexandre pourrait d'ailleurs être souvent établi[202] mais il est nécessaire d'émettre une réserve: notre information sur Alexandre est en bonne partie empruntée à Arrien, or ce dernier, au delà des faits, nous transmet la forme achevée du «mythe d'Alexandre» et il est précisément l'un de ces provinciaux qui accèdent au II° s. aux plus hautes magistratures[203] et de surcroît l'un des familiers d'Hadrien. Il ne s'agit plus alors des cultes traditionnels de l'Anatolie: remarquons que les dieux choisis sont proprement des dieux grecs dont l'identification à l'Empereur est d'autant plus aisée[204] qu'ils ont toujours servi, depuis les successeurs d'Alexandre, de support à l'action idéologique des souverains. Il semble que nous soyons ici assez loin de la «piété populaire» (ce terme n'est ici qu'une approximation)[205] et que ce renouveau religieux[206] ait un caractère artificiel. Les sanctuaires ancestraux subsistent[207] mais paraissent être difficilement en mesure de survivre à une catastrophe, conséquence de phénomènes naturels ou due à la main de l'homme. Les très nombreuses secousses sismiques qui se sont produites au Ier et II° s. ont endommagé de nombreux monuments et beaucoup n'ont pas été restaurés[208]. De plus la crise du III° s. avec en particulier les raids des Goths, a été fatale à un certain nombre de sanctuaires qui ne se sont jamais véritablement relevés de leurs ruines: tel est, par exemple, le cas du plus célèbre d'entre eux, l'Artémision d'Éphèse[209]. Cette désaffection[210] et la ruine de certains centres traditionnels explique pourquoi la diffusion du christianisme a été relativement aisée en Anatolie, d'autant plus qu'elle allait être facilitée par la conversion des empereurs.

La politique inaugurée par Constantin est amplifiée par ses fils, elle est toute différente de celle de leurs prédécesseurs. Les sources chrétiennes de réjouissent de voir en lui le défenseur de la foi. Eusèbe nous rapporte comment le sanctuaire d'Asklépios à Aigai en Cilicie qui était devenu un centre de résistance au christianisme pour l'aristocratie lettrée fut détruit par des soldats chrétiens aux origines populaires[211]. Ce fait n'est pas isolé mais notons cependant qu'il y a eu peu d'actes de ce type (deux temples d'Aphrodite à Aphaca et Héliopolis en Phénicie)[212]. Les circonstances exactes de ces destructions nous échappent. Pour le reste, il convient d'être très prudent, quant à l'efficacité de l'interdiction des sacrifices[213]. Il y eut vraisemblablement d'assez nombreux cas de spoliation des biens monnayables[214]: Constantin trouvait là le «prétexte» religieux qui avait fait défaut aux Séleucides, la finalité n'étant nullement l'affaiblissement des cultes traditionnels[215] mais de trouver un support à une nouvelle politique monétaire. A propos des saisies de terres, notre information a un caractère très général et on ne saurait préciser dans quelle mesure les décisions impériales ont été appliquées de façon effective dans les provinces[216]. En bref, une politique dont les aspects pratiques immédiats ne sont guère perceptibles, mais dont l'importance à plus long terme était décisive dans la mesure où le christianisme devenait la religion du pouvoir.

Le règne de Julien[217] représente une sorte de parenthèse dans ce nouveau rapport des forces; nous essaierons simplement ici de percevoir quelle ont été les conséquences matérielles de sa politique religieuse pour les sanctuaires et les cultes. L'impression que l'on retire de la lecture des lettres de Julien[218] concernant particulièrement l'Asie Mineure est celle d'un véritable combat d'arrière-garde. En ce qui concerne le clergé et son activité[219], l'organisation proposée par l'Empereur emprunte un grand nombre de ses éléments à celle des «Galiléens». Julien s'efforce de redonner une nouvelle assise matérielle aux cultes en insistant en particulier sur la participation active des communautés locales. Partout où cela a été possible les cultes traditionnels ont été rétablis, ainsi par exemple à Ilion[220], à Aigai[221]; mais pour bon nombre de sanctuaires il devait déjà être trop tard. De surcroît, l'action de Julien porte sur une période trop brève et ne sera pas poursuivie.

Après lui, les Empereurs, avec d'importantes nuances quant au zèle déployé, promulguent des interdits contre le paganisme; la plupart du temps, ces documents ont valeur générale et nous sommes assez peu renseignés sur leur efficacité ponctuelle (il est clair par exemple que l'interdiction des sacrifices, si souvent renouvelée[222], devait être médiocrement et surtout inégalement respectée). Il importe sans doute de bien marquer la différence entre les grands sanctuaires des centres urbains importants, qui ne pouvaient guère maintenir leur activité que grâce à l'appui, en particulier financier, de l'Empereur et les sanctuaires ruraux ou de moindre importance moins marqués par les évènements politiques et dont la dépendance à l'égard du pouvoir central est beaucoup moins nette surtout lorsqu'ils sont situés dans des régions moins accessibles aux agents du pouvoir central: ainsi le sanctuaire d'Olba en Cilicie où existent encore des domaines sacrés à l'époque d'Arcadius et Honorius[223]. Il y a eu autour d'eux une survie importante des anciens cultes jusqu'en pleine époque byzantine comme le montre par exemple la mission de Jean d'Éphèse en 542 qui, en Anatolie occidentale procéda au baptême plus ou moins forcé de 70 000 personnes[224], essentiellement des ruraux[225].

CONCLUSION

Au moment de clore cette étude, quelques points paraissent devoir être soulignés à nouveau: tant du point de vue physique qu'humain, l'Anatolie apparaît comme une mosaïque très compartimentée. Ces deux facteurs expliquent au moins en partie l'émiettement politique qui la caractérise à l'époque hellénistique (les Perses, auparavant, avaient réalisé une unification au moins superficielle), émiettement dont les Romains ne sont venus à bout que difficilement et tardivement. Toutes les régions pour des raisons évidentes, ne sont pas parvenues en même temps au même degré d'évolution sociale, économique, religieuse, et, face à des tentatives plus ou moins artificielles de romanisation et d'hellénisation (surtout à l'époque romaine), la résistance des civilisations en place a été très forte, comme en témoignent les nombreuses inscriptions dialectales d'époque relativement tardive. Il semble qu'il y ait eu sous l'Empire un certain parti pris archaïsant qui nous est d'autant mieux connu que les inscriptions grecques ne sont jamais aussi abondantes et Asie Mineure qu'à ce moment.

Cette impression d'éparpillement pourrait faire douter de la légitimité d'une synthèse englobant l'Asie Mineure et ses marges. On remarquera cependant que le fait religieux paraît être celui qui est le plus apte à suggérer des rapprochements: les cultes sont largement diffusés à travers toute la péninsule (parmi beaucoup d'autres exemples Anaïtis d'est en ouest, Asklépios en sens inverse) et la fréquentation des sanctuaires réunit des fidèles d'origines ethniques ou culturelles bien différentes. De plus, l'analyse des conditions matérielles (en particulier pour les structures foncières *a priori* si dissemblables) montre que le temporel des dieux a été envisagé avec des points de vue qui ne sont pas antagonistes.

On est en effet frappé par les caractères de permanence dans le domaine religieux qui est celui qui résiste le mieux aux attaques mais aussi à la novation. Les structures héritées des grands sanctuaires de l'Asie Mineure centrale et orientale paraissent demeurer quasi intactes jusqu'aux campagnes de Pompée (et même jusqu'au règne d'Auguste): système social très hiérarchisé, autarcie basée sur l'exploitation du domaine sacré par des populations dont les liens avec le clergé échappent à une analyse trop «moderniste». D'autre part, les sanctuaires de «modèle grec», bien souvent décrits, se caractérisent par la prééminence de la cité qui, tout en sauvegardant une certaine autonomie du sacré, entend le contrôler par ses règlements et ses magistrats.

Des changements, voire même des bouleversements, se produisent néanmoins. Ils sont la conséquence de l'action des puissances temporelles. Perses, Grecs, et surtout Romains modifient les équilibres anciens, parfois par la force. Un autre facteur, lié d'ailleurs au précédent, intervient en profondeur: l'hellénisation, aux effets plus ou moins longs à se dessiner, entraîne une mutation profonde des rapports sociaux et économiques que l'action de Pompée et de ses successeurs contribue seulement à rendre plus tangible. Dès le II° s. avant notre ère, on peut percevoir une évolution de la société grecque dans le sens d'une concentration de la richesse, des responsabilités (en particulier en matière de religion) en un nombre de mains de plus en plus restreint; cette évolution touche sans aucun doute aussi les sociétés «indigènes» et si nous en saisissons simplement l'aboutissement au tournant de notre ère, il est évident que les transformations qui ont lieu sous Pompée, César et Auguste consacrent une situation en réalité bien différente des descriptions un peu linéaires de Strabon. Au cours de cette évolution, des situations intermédiaires ont été créées dans les zones de contact (dès le IV° s. dans les régions côtières ou facilement accessibles, beaucoup plus tard vers l'intérieur et en particulier dans les régions qui restent à l'écart des axes de circulation). Cela doit nous amener à nuancer de façon très sensible le tableau un peu «manichéen» dressé ci-dessus: entre le sanctuaire civique et le sanctuaire théocratique, selon les lieux et les époques, doit prendre place toute une gamme de cas particuliers dont on ne peut légitimement tirer de conclusions à portée générale que si on les insère dans le cadre très large que nous venons de définir.

Au terme de ces mutations, un nouvel ordre, qui semble durable parce que garanti par le pouvoir impérial, s'est établi. L'opposition n'est plus désormais entre sanctuaires grecs et indigènes mais entre ville et campagne. Les sanctuaires urbains, ou du moins leurs sacerdoces, sont entre les mains d'une aristocratie étroite qui cumule toutes les charges et fonctions (civiques, religieuses, culte impérial). Par elle est assurée l'osmose totale entre la cité et la vie religieuse jusque dans ses aspects matériels: parmi d'autres exemples, confusion des *demosioi* et des *hieroi paides*, utilisation des fêtes religieuses comme moyen de redistribution des biens, etc... En revanche, les sanctuaires ruraux semblent rester en dehors de ce mouvement: c'est là que l'on pourra trouver encore des mentions d'hiérodules, l'expression d'une foi encore très vivante dans des confessions, etc...

La confusion du sacré et du temporel se révéla au contraire être une source d'affaiblissement pour les cultes traditionnels. Les populations avaient la tentation de rechercher auprès d'autres dieux une vérité qu'ils ne trouvaient plus dans les cultes officiels (et cela explique la multiplication des associations privées, des sectes et le succès du christianisme). Un coup mortel est porté à ces religions traditionnelles, au moins dans leur expression urbaine, par la conversion des Empereurs. Cependant, au moment où disparaissent les anciens cultes (non sans de très fortes résistances locales), on n'aura garde d'oublier tout ce que leur doit l'organisation matérielle des évêchés, des monastères (domaines fonciers, etc...) telle qu'on peut l'apercevoir à travers les inscriptions anatoliennes.

NOTES - INTRODUCTION

1. C'est dans le domaine économique et social que semblent s'ouvrir actuellement les plus larges possibilités de recherche et surtout de tentative de synthèse. En effet, l'existence de grands ouvrages généraux comme ceux de F. M. Heichelheim, *Wirtschaftsgeschichte... (An Economic History of the ancient World,* I (1958); II (1964); III (1970) et surtout pour l'époque hellénistique de M. Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Hellenistic World (SEHHW)* 1940, n'exclut pas et même incite à des recherches sur des points plus précis: "...very little work has been done on the subject" (à propos des sanctuaires d'Asie Mineure), *op. cit.* p. 1440 n. 279.

Bien entendu cet aspect important de la vie des sanctuaires n'est pas absent des grands travaux classiques consacrés à ces derniers; il suffira de citer ici quelques titres: E. Bourguet, *L'administration financière du sanctuaire pythique au IV° siècle* (1905); B. Haussoullier, *Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion* (1902); Ch. Picard, *Éphèse et Claros* (1922); W. S. Ferguson. *The Treasurers of Athena* (1932) et les nombreuses monographies déliennes. Cependant chacun de ces ouvrages traite plus particulièrement d'un sanctuaire, parfois même pour une période très précise. Les caractéristiques particulières de la documentation (cf. *supra* p. 4) relative à l'Asie Mineure m'ont conduit à élargir de façon assez considérable le champ d'investigation et par la même à utiliser un matériel plus varié et dans une certaine mesure plus disparate. D'autre part, les directions de recherche se sont un peu modifiées depuis la parution des travaux précités. Cf. également l'étude de Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale,* BEFAR 217 (1970), dont les analyses dépassent le cadre de mon travail, mais pour une aire géographique plus restreinte.

La vie sociale et économique des sanctuaires anatoliens a attiré depuis longtemps l'attention en particulier à partir des travaux de W. M. Ramsay, *Historical Geography of Asia Minor* (Royal Geographical Society, Supplementary Papers, vol. IV) 1890; *Cities and Bishoprics of Phrygia (CB)* I, 1895; II, 1897; M. Rostovtzeff, *Studien zur Geschichte d. Römischen Kolonats* (1910); *SEHHW*; T. R. S. Broughton "Roman Asia Minor" in T. Frank, *An Economic Survey of Ancient Rome,* t. IV (*ESAR* IV) 1938; A. H. M. Jones, *Cities of the Eastern Roman Provinces (CERP)* 1937 (1971); *The Greek City from Alexander to Justinian* (1940); D. Magie, *Roman Rule in Asia Minor, (RRAM)* 1950; auxquels il convient d'ajouter les nombreuses études que L. Robert a consacrées à cette région. Mais il n'existe aucun travail d'ensemble sur ces problèmes, contrairement à l'Égypte gréco-romaine: W. Otto, *Priester und Tempel...* (I, 1905; II, 1908); A. C. Johnson *Roman Egypt. ESAR* II, «Temple Accounts» p. 639-669; J. A. S. Evans, *A Social and Economic History of an Egyptian Temple in the Greco-Roman Period.* Yale Class. St. 17, 1961. On pensera également à l'étude de E. Wipszycka, *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV° au VIII°* (1972).

2. Il ne saurait être question d'ouvrir à nouveau ici le vaste débat sur le sens à attribuer au mot «économie» dans l'Antiquité grecque (cf. M. I. Finley, *L'économie antique*, tr. fr. 1975). Deux faits sont cependant à noter: l'historiographie contemporaine insiste sur le caractère social de la plupart des activités économiques antiques, même de celles qui nous paraissent le plus techniques, comme par exemple les opérations bancaires. Cela est démontré pour les banques privées mais est

encore plus évident pour les «banques sacrées» (cf. R. Bogaert, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, 1968, p. 279 sqq.). De plus les États-temples de la partie centrale et orientale de l'Anatolie pratiquent une économie de subsistance très proche de l'économie naturelle et dans ce cas l'activité économique n'est pas autre chose que la dimension matérielle de la vie de société et lui est entièrement subordonnée. Enfin, parmi les théoriciens antiques qui se sont penchés sur les phénomènes économiques, nous retiendrons Xénophon, *Anabase* V (sanctuaire de Scillonte) et l'*Économique* II attribuée à Aristote: Xénophon s'est efforcé de reproduire dans le Péloponèse un Artémision d'Éphèse en réduction; il semble que sa principale préoccupation ait été de doter sa création d'une organisation matérielle telle qu'elle puisse subvenir elle-même à ses besoins. Le Pseudo-Aristote envisage surtout les sanctuaires en tant que lieux où s'accumulent des richesses qui provoquent la convoitise du pouvoir temporel. Sous des formes différentes c'est donc bien le même aspect matériel de la vie des sanctuaires qui retient l'attention des deux auteurs. Nous notons également déjà l'importance de leurs rapports avec les autorités temporelles.

3. A partir de corpus des documents dressés par divinité, ainsi par exemple pour le dieu Men, E. N. Lane, *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis (CMRDM)*, trois volumes (1971-1976); cf. J. Pouilloux, *REA* LXXIV, 1972, p. 367-8.

4. Comme la suite de cette étude le montrera, la Syrie du Nord nous a livré un certain nombre de documents importants provenant de Baitokaike ou d'Hiérapolis: cf. en dernier lieu J. Rey-Cocquais, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie (IGLS)* t. VII, 1970; sans oublier le *De Dea Syria* qui nous est parvenu parmi les œuvres de Lucien.

5. Ainsi l'Arménie que, par exemple, A. C. Perichanian, *Les communautés des temples en Asie Mineure et en Arménie*, 1959 (en russe) étudie en même temps que l'Asie Mineure, imitant en cela Strabon qui lie très étroitement les structures sociales arméniennes à celles de l'Anatolie (XI, 14, 16: comparaison de la situation sociale et des moeurs en Arménie et en Lydie). De même l'auteur de la *Guerre d'Alexandrie* démontre par la continuité de son récit que ces régions sont liées, tout comme elles l'étaient dans les décisions prises par Pompée et ses successeurs pour réorganiser la défense des territoires contrôlés par Rome (cf. en dernier lieu Th. Liebmann-Frankfort, *La frontière orientale dans la politique extérieure de la République romaine depuis le traité d'Apamée jusqu'à la fin des conquêtes asiatiques de Pompée (189/8-63)*, 1969. Ou bien la Commagène qui s'ouvre par l'Euphrate sur le Monde mésopotamien, mais dont les structures sociales et économiques telles qu'elles apparaissent dans les inscriptions du Nimrud Dağ en particulier (L. Jalabert-R. Mouterde, *IGLS* I, 1939) confirment et précisent ce que nous savons de l'Anatolie.

6. La plupart de ces îles possèdent, à l'image de Rhodes, un domaine continental composé parfois de terres sacrées, c'est le cas par exemple de Samos, *CIG 2246* (cf. *Syll*^{3}, 976). Il suffira d'ailleurs de consulter une carte: toutes ces îles sans exception ont implanté leur principale agglomération face à la côte et non face au large, ce qui me paraît bien indiquer quelle était leur orientation prioritaire.

7. Si tant est que l'on puisse opposer une attitude «grecque» face au domaine religieux à une attitude «orientale» ou «indigène». Cette alternative correspond à une vision bien trop schématique de la situation en Anatolie, quelle que soit l'époque à laquelle on se réfère. Sur ces qualificatifs, cf. ch. 3 de la II° partie.

8. C'est ce qui ressort de nombreuses études archéologiques récentes, ch. 1, I° partie.

9. Cf. l'exemple d'Éphèse où l'arrivée d'une colonie grecque entraîne la juxtaposition de deux communautés autour d'un même sanctuaire. Ce sanctuaire

conserve ses rites, sa structure antérieure et ce n'est que très progressivement que pénètrent les idées «grecques» génératrices de changement dans la structure du clergé et dans les rapports entre la cité et le sanctuaire.

10. Le cas le plus net est celui de la Carie dominée au IV° siècle par une dynastie «indigène» mais profondément hellénisée. Cf. L. Robert, *CRAI* 1953, p. 409-411.

11. «Lorsqu'il s'agit d'un problème d'origines, il est préférable d'examiner avant tout les témoignages les plus anciens, ceux qui, précisément se rapprochent le plus de ces origines sur lesquelles on désire faire la lumière» (J. Vandier, *La religion égyptienne,* Coll. Mana I, 1949, p. 60 sq., cité et mis en pratique par R. Bogaert, *Les origines antiques de la banque de dépôt,* 1966, cf. le compte-rendu de G. Cardascia, *RD* 1967, p. 297-300). Les principaux documents hittites ont été publiés dans les *Keilschrifttexte aus Boghazkoï (KBO)* à partir de 1923, et *Keilschrifturkunden aus Boghazkoï (KUB)* à partir de 1921. Cf. les études de E. H. Sturtevant-G. Bechtel, *A Hittite Chrestomathy* (1935); A. Archi, «Città sacre d'Asia Minore» *PP*, 164, 1975, p. 329-344; H. Klengel, *Studi micenei ed Egeo-anatolici* XVI, 1975, p. 181-200.

12. *Supra* p. 264.

13. Composition des domaines (*supra* p. 141 sq.); mise en valeur par un personnel nombreux et aux fonctions diversifiées (p. 76 sq.); attitude du pouvoir royal (p. 263 sq.).

14. Il est en effet assez arbitraire d'émettre des opinions contradictoires sur tel ou tel problème (par exemple l'étendue des domaines sacrés, cf. *infra* III° partie ch. 5) si l'on n'est pas en mesure de préciser ce qu'était la situation avant la conquête d'Alexandre. Malheureusement l'Asie Mineure est beaucoup moins riche que la Mésopotamie ou l'Égypte du point de vue de l'épigraphie préhellénique: les chroniques hittites s'attachent surtout aux évènements politiques et militaires et même les textes religieux ne s'occupent guère de l'aspect matériel du culte (Yazilikaya). L'archéologie compense partiellement cette lacune mais la publication des résultats en est encore à ses débuts (cf. I° partie, ch. 1).

15. Il apparaîtra clairement à la lecture des différents développements que nous sommes renseignés de façon très inégale (qualitativement et quantitativement) selon les périodes et les centres d'intérêt. Notons cependant dès maintenant que l'époque impériale nous fournit une masse appréciable de documents, mais dont l'intérêt est un peu limité par leur uniformisation (cf. *supra* p. 73 sq.).

16. On notera par exemple les erreurs géographiques de l'auteur de la *Guerre d'Alexandrie* (cf. *supra* p. 60). On trouvera dans chaque chapitre une présentation du matériel utilisé.

17. Essentiellement les livres XI à XIV.

18. *CIG* III, 1853 (Boeckh-Franz). L'Académie de Vienne avait été chargée du recueil des *Tituli Asiae Minoris (TAM)* 1901-1941, lors de la refonte des *IG*. Cette entreprise est suspendue. Le tome XII des *IG* est consacré aux îles de la Mer Egée mais seuls les fascicules 1 et 2 concernent le domaine insulaire de l'Anatolie (XII, 1, 1895, F. Hiller von Gaertringen: Rhodes; XII, 2, 1899, G. Paton: Lesbos). J'ai souvent utilisé les recueils d'inscriptions suivants: W. Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae (OGIS),* et *Sylloge inscriptionum graecarum (Syll.*^{3}), ainsi que le *Recueil* de Ch. Michel. Il faut également citer les *Inscriptiones Graecae ad res romanas pertinentes (IGR)* de R. Cagnat (volume IV, G. Lafaye). Les inscriptions latines sont données par le tome III du *CIL*.

19. Depuis Cyriaque d'Ancône, de nombreux voyageurs, tout particulièrement anglo-saxons se sont intéressés aux antiquités et aux inscriptions de l'Asie

Mineure. Leurs copies sont assez souvent fautives mais précieuses dans la mesure où bon nombre de ces inscriptions ont disparu depuis leur publication. Jusqu'en 1850, on peut considérer que le *CIG* donne l'essentiel de leurs découvertes. Une telle technique, moins onéreuse qu'une fouille systématique, a été souvent employée depuis et il ne saurait être question de donner une liste des ouvrages et articles qui en ont résulté. Citons simplement quelques exemples parmi les plus importants: Ph. le Bas, W. H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Asie Mineure* (LW), III, 1870 (1972) ou encore, les 8 volumes des *Monumenta Asiae Minoris Antiqua* (*MAMA*), 1928-1962 dont la technique (publication des seules inscriptions vues ou revues au cours de l'expédition) a été critiquée par L. Robert.

20. Par exemple L. Robert, *La Carie* II, 1954 (dont la suite annoncée n'a pas été publiée); P. Herrmann a entrepris la publication des inscriptions du nord-est de la Lydie, cf. en dernier lieu, *Ergebnisse einer Reise in Nordöstlydien.* Denkschr. Ak. Wien 80, 1962.

21. C. Habicht, *Altertümer von Pergamon*, Band VIII, 3, 1969, *Die Inschriften des Asklepieions;* A. Rehm, *Didyma* 1958; J. Crampa, *Labraunda*, III, 1, 1969; III, 2, 1972; H. Engelmann-R. Merkelbach, *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai* I (1972); II (1973); P. Frisch, *Die Inschriften von Ilion* 1975, pour ne citer que quelques uns des ouvrages les plus récents.

22. R. Dareste, B. Haussoullier, Th. Reinach, *Recueil des inscriptions juridiques grecques (IJG)* 1891-1904; C. B. Welles, *Royal Correspondence in the Hellenistic Period (RC)* 1934; R. K. Sherk *Roman Documents from the Greek East. Senatus Consulta and Epistulae to the Age of Augustus,* 1969 (*RD*); F. Sokolowski, *Lois Sacrées de l'Asie Mineure (LSAM)* 1955; *Lois Sacrées des Cités Grecques, supplément (LSS)* 1962; *Lois Sacrées des Cités Grecques (LSCG)* 1969, etc...

23. Cf. par exemple la discussion *supra* II° partie, ch. 4 à propos des *hieroi.*

24. Qu'il suffise pour s'en convaincre de feuilleter Welles, *RC.*

25. Cf. à ce sujet le développement concernant le clergé (2ème partie, ch. 3) qui peut-être étendu à l'ensemble de la documentation.

26. Leur intérêt est pourtant considérable en particulier pour tenter de préciser la situation des régions peu ou pas encore pénétrées par l'hellénisme. Un cas exemplaire, celui de l'inscription araméenne publiée par A. Dupont Sommer, *CRAI* 1961, p. 19 sq.; et *in* L. Robert, *La déesse de Hiérapolis Castabala*, Bibl. Arch. Inst. Fr. Ist., 1964 (*infra*, 3ème partie, ch. 5).

27. Ainsi les fouilles belges de Pessinonte dont les résultats commencent à être publiés par P. Lambrechts et R. Bogaert, *AC* 1968, et *Mélanges Renard,* 1969; les découvertes épigraphiques ont été un peu décevantes et il n'a pas été trouvé de vestiges susceptibles de dater d'avant la conquête romaine. Les fouilles anglaises de Comana de Cappadoce ont permis à R. Harper, *AS* 1968, de donner un Corpus des inscriptions du site, complété *ibid.* 1969, p. 27 sqq., par des inscriptions trouvées en 1967.

28. Les remarques de W. M. Ramsay, *CB* I, p. 130 sqq., à propos d'éventuelles recherches sur l'organisation matérielle d'un sanctuaire isolé (Apollon Larbenos par exemple, cf. encore L. et J. Robert, *La Carie* II, p. 295 n. 9); de même pour la Déesse persique (L. Robert, *Hellenica* VI, p. 61).

29. A titre d'exemple les fouilles déjà anciennes de l'Artémision d'Éphèse: D. G. Hogarth, *Brit. Mus. Excavations at Ephesus, The Archaïc Artemisia,* 1908, ch. V: «The Coins» (dû à B. V. Head). Sur les méthodes et les problèmes de datation E. S. G. Robinson, *NC* 1956, p. 1 sqq., (cf. *JHS* 1951, p. 156 sqq.). *Infra* IV° partie, ch. 8.

30. Il faut bien entendu inclure dans cette étude, le matériel autre que numismatique mais trouvé dans le même contexte stratigraphique qui peut augmenter les chances de précision chronologique (la confrontation du matériel de l'Artémision d'Éphèse, note 1, avec les monnaies permet des corrections importantes du schéma chronologique proposé par Hogarth et Head (cf. E. S. G. Robinson, cité *supra* et P. Jacobsthal, *JHS* 1951, p. 85 sqq.; *Greek Pins* (1956).

31. Cf. II° partie, ch. 4; III° partie ch. 5.

32. Qu'il suffise de renvoyer ici aux travaux de L. Robert pour l'utilisation conjointe de l'épigraphie et de la numismatique, en particulier *Études de Numismatique grecque* (1951); *Villes d'Asie Mineure* (1962) p. 420 sqq.; en dernier lieu *Monnaies Grecques, Types, Légendes, Magistrats monétaires et Géographie,* Hautes Ét. Num. 2 (1967).

33. *Infra* IV° partie, ch. 8. Signalons provisoirement l'état de la question proposé par L. Robert, *Monnaie antiques en Troade,* Hautes Ét. Num. 1 (1966) p. 40 sqq.: compte rendu critique du livre de A. Bellinger, *Troy. Supplementary monographs* 2; *The Coins* (1961) où l'on trouvera un développement sur les monnaies d''Ἀθηνᾶς Ἰλίαδος. Pour L. Robert, parmi les monnaies connues, seules celles de Pessinonte (cf. par exemple *BMC Galatia*, p. 18) peuvent entrer dans la catégorie des monnaies des sanctuaires (il s'oppose en cela à H. Seyrig *RN* 1963, p. 38 sqq. pour le sanctuaire d'Artémis de Pergè). Ces monnaies n'en existent pas moins (au moins sous forme de poids prémonétaires dans l'Égypte pharaonique, avec des résurgences à l'époque hellénistique. Cf. à ce titre cl. Préaux, *L'économie royale des Lagides*, 1939, p. 267 sqq.).

34. De très nombreux problèmes de localisation restent à résoudre et pour ne prendre d'exemples que parmi les sanctuaires d'une certaine importance, je signalerai Antioche de Pisidie où Strabon (XII, 3, 31; cf. également XII, 8, 14) distingue deux sanctuaires de Men; s'agit-il d'une confusion ou bien existe-t-il véritablement deux sanctuaires? Ou encore Apollon Tarsenos, sans doute près de Pergame mais sans que l'on puisse en dire plus (Welles, *RC* 47); enfin la majorité des grands sanctuaires de la partie centrale et orientale de l'Anatolie n'ont pu être identifiés avec quelque certitude.

35. E. et R. Kiepert, *Formae Orbis antiqui* et carte d'Asie Mineure en 24 feuilles au 1/400 000°.

36. A. Philippson, *Topographische Karte des westlichen Kleinasien,* 1910-14 (6 cartes au 1/300 000°); «Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien», *Petermanns Mitteilungen Ergänzungshefte* (1910-5). Notons en dernier lieu la refonte partielle de la *Classical Map of Asia Minor* de J. C. C. Anderson (1958) par W. C. Calder et G. E. Bean, Suppl. à *AS* VII. Il convient de regretter que ce croquis ne tienne pas compte du relief. Sur les problèmes de la cartographie de l'Asie Mineure, cf. de façon générale L. Robert, *Villes...*, p. 433 sqq.

NOTES - PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE PREMIER

1. Cf. A. Laumonier, *Cultes indigènes en Carie*, 1958, e.g. p. 722 sqq.

2. Les assimilations n'ont, assez souvent, pas été beaucoup plus loin que le changement de nom de la divinité «indigène» (et même plus exactement on a accolé le nom du dieu local à celui du dieu grec auquel il pouvait s'identifier) Laumonier, *op. cit. passim*.

3. Remarque comparable de T. R. S. Broughton, «New Evidence on the Temple-Estates in Asia Minor» in *Studies in Roman Economic and Social History in Honor of Allan Chester Johnson*, Princeton 1951, p. 236 sqq. De nombreuses colonies romaines ont été implantées à proximité des *hiera* anatoliens, ce qui ne démontre pas que cette création s'est faite au détriment des domaines sacrés mais simplement qu'il serait difficile souvent de les situer autrement que par rapport à un *hieron* voisin (sur le problème des rapports entre les colonies et la terre sacrée, *infra* III° partie, ch. 5).

4. Cf. par exemple W. M. Ramsay, «The Permanent Attachment of Religious Awe to Special Sites». *Transactions of the Oriental Congress*, 1892; J. Deshayes, *Les civilisations de l'Orient ancien*, 1969, p. 279: «...Les temples étaient assez souvent rebâtis et se succédaient sur le même emplacement... C'est dire que dès la plus haute époque, peut-être dès les débuts de la sédentarisation, des temples avaient été édifiés: ceux de Çatal Höyük remontent au néolithique précéramique». A Laumonier, *Cultes*... p. 176 (Kasossos): «Remontant presque aussi haut que les plus anciennes trouvailles céramiques de Carie... la vie religieuse du site s'étend sur plus de mille ans».

5. Cf. croquis p. 10; pour une présentation des problèmes cartographiques, voir l'introduction p. 6.

6. Ce sont là les sanctuaires les plus importants, il paraît donc difficile de faire jouer l'argument de T. R. S. Broughton, *supra* n. 3.

7. Depuis l'étude de H. Kiepert, «Über die Persische Königsstrasse durch Vorderasien nach Herodotos» *Monatsber. Berlin. Ak.* 1857, p. 123 sqq., le tracé des routes anatoliennes a suscité de nombreux travaux. L'hypothèse d'un tracé septentrional encore en usage à l'époque perse et même au delà (Kiepert) a été longtemps admise et maintes confirmations ont été proposées; W. M. Ramsay, *HGAM*; *CB* I et II; G. Radet, *La Lydie et le Monde grec au temps des Mermnades* (687-546), 1893 (1967), p. 23-41; F. Sarre, *Reisen in Kleinasien* 1897; P. Charlesworth, *Les routes et le trafic commercial dans l'Empire Romain* 1938, p. 75 sqq.; D. Magie, *RRAM* p. 39 sqq. (et notes 18 sqq.) donne un état très détaillé de la question. En effet à partir de Calder, *CR* 1925, p. 7 sqq., bon nombre d'historiens ont tendu à minimiser le rôle de la voie septentrionale au profit de routes traversant la Lycaonie: pour ces auteurs (cf. en dernier lieu B. Levick, *Roman Colonies in Southern Asia Minor*, 1959), les routes méridionales ont supplanté au moins dès l'époque perse la vieille voie du nord qui a perdu par voie de conséquence l'essentiel de son activité, la route royale perse étant l'une de ces voies du sud. Malgré tout, d'autres auteurs continuent à tenir pour la route septentrionale: R. Young, «Gordion of the Royal Road», *PAPS* 107 (1963) 362 sqq.; R. D. Barnett, «Phrygia and the Peoples of Anatolia in the Iron Age», *CAH* II, Ch. XXX, 1967.

Sans développer plus longuement ce point qui d'ailleurs, s'appuie sur des données assez fragiles: ce que nous rapportent Hérodote, Xénophon, les historiens d'Alexandre, Strabon, Nicolas de Damas, etc... concerne essentiellement des campagnes militaires (les renseignements sont en général assez vagues, cf. Hérodote...), il ne me paraît pas convaincant d'en induire le tracé de routes commerciales. De plus l'argument de la route «la plus directe» comme étant la plus vraisemblable correspond bien plus à un schéma de pensée contemporain qu'à un contexte antique. Enfin, la confrontation de Strabon, XII 3, 36, Hérodote, V, 54, et du récit d'un voyageur du XVII° siècle (Tavernier, *Les six voyages*, 1679) démontre que la route caravanière du nord a duré plusieurs millénaires, cela malgré quelques éclipses passagères (cf. Radet, *La Lydie...*, p. 23 sqq.).

8. La localisation de Satala a posé bien des problèmes: W. M. Ramsay la situait à Sandal (par ex. *CB* p. 230, n° 1), L. Robert, *Villes...*, p. 93 sqq. et 280 sqq. penche pour Atala (ou Adala). Cette dernière identification repose en partie sur la légende rapportée par Nonnos, *Dionysiaques*, livre XIII, vers 464 et suivants, selon laquelle un prêtre de Zeus Lydios aurait arrêté par ses seules paroles les dévastations du géant Typhon. L. Robert pense que ce prêtre venait de Sardes; ne pourrait-on penser qu'il existait à Satala un autre sanctuaire de Zeus Lydios dont le mythe rapporté ci-dessus tenterait d'expliquer les origines? De toute façon, il est vraisemblable que ce lieu, de par sa configuration géographique, était prédisposé à recevoir un sanctuaire.

9. J. C. MacQueen, «Geography and history in Western Asia Minor in the IInd Millennium B.C.» *AS* 1968, p. 169 sqq. (il est assez curieux que l'auteur hésite à reconnaître en l'Apasas des documents hittites la ville d'Éphèse); J. Mellaart, «Anatolian Trade with Europe and Anatolian Geography and Culture Provinces in the Late Bronze Age», *ibid.* p. 187 sqq.

10. J. M. Birmingham, «The Overland Route across Anatolia in the Eighth and Seventh Centuries B.C.» *AS* 1961, p. 185 sqq.

11. Cet axe primordial est sans doute maritime mais il n'est pas unique, cf. E. Will, *Deuxième Conférence Internationale d'Histoire économique*, «La Grèce archaïque», 1962, p. 47 sqq. (où l'on trouvera l'état de la question à cette date). Cf. déjà C. Roebuck, *Ionian Trade and Colonization,* 1959, p. 17 sq.

12. Sur les fouilles de ce site, cf. en dernier lieu K. Bittel, H. Güterbock, *Boğazköy Funde aus den Grabungen 1970-71* (1975); On connaissait depuis longtemps les sanctuaires qui se trouvent à l'intérieur de l'enceinte mais l'ensemble du *temenos* du temple A (Cf. planche 2, p. 19) est encours d'excavation (conclusions provisoires données par K. Bittel, «The Great Temple of Hattusa-Boğazköy» *AJA* 1976, p. 66-73). Les fouilles récentes confirment le fait que le complexe cultuel consacré aux deux plus importantes divinités hittites, la déesse solaire et le dieu de l'orage, est établi sur une vaste terrasse artificielle, il est de loin la structure la plus importante de la ville. Au centre, le temple proprement dit ceinturé sur ses quatre côtés par des bâtiments qui ont une double fonction, protection du temple et stockage des marchandises: 70 à 80 pièces dont un certain nombre contiennent des *pithoi* parfois étalonnés et d'autres de très nombreuses «étiquettes» d'argile primitivement attachées à des sacs ou autres contenants. Le tout conçu de telle façon que l'ordre reste immuable et surtout que la surveillance soit aisée. Ce dernier fait étant confirmé par le petit nombre d'issues et aussi par une tablette donnant des instructions au clergé pour la surveillance du temple (connue en plusieurs exemplaires, *supra* p. 76). Vers le sud un autre bâtiment important avec une seule ouverture vers l'extérieur face à l'une de celles donnant accès à la cour du temple, a été

interprété par K. Bittel comme un local administratif (scribes, etc...) et de service (artisans, boulangers...) lié au temple A.

L'ensemble a été détruit vers 1200 av. J.-C.; une nouvelle agglomération est installée vers 750 (probablement par les «Phrygiens») avec l'implanation d'un nouveau temple sur une partie des ruines de l'ancien. Ce qui démontre une fois de plus la grande permanence des lieux de culte.

13. Des fouilles ont été entreprises sur le site de la capitale des Phrygiens (cf. R. Young, *AJA* 1955 sqq.). L'occupation du site se poursuit jusqu'au début de l'époque hellénistique et le célèbre épisode de la campagne d'Alexandre (Qu. Curt. III, 1, 12) démontre qu'il existait alors un sanctuaire réputé à cet endroit.

14. Ou Comana de Cappadoce. La confusion peut remonter à l'Antiquité (cf. *infra* p. 102) mais il est très logique de penser qu'à l'époque de la puissance du royaume d'Urartu (cf. M. Salvini, *Nairi e Uruarti*, Rome 1967; je ne connais G. A. Melikishvili, *Naïri-Urartu*, 1954 que par des comptes rendus). Comana du Pont était un point de divergence des routes, la seconde direction étant celle de la Mésopotamie par la Mélitène. Le poids de la tradition suffirait alors à expliquer que ce tracé septentrional ait été maintenu malgré le déplacement des centres politiques. D'autres sanctuaires antérieurs aux Perses jalonnaient cette route: on pourrait citer par exemple Ankara, que M. Rostovtzeff, *SEHHW* p. 579, plaçait parmi les plus importants sanctuaires préhelléniques; ce que semble venir confirmer l'archéologie (cf. M. Akok, T. Ozgüç, *Belleten*, 1947, p. 57 sqq.).

15. L'identification de la «Cité de Midas» comme étant le Métropolis gréco-romaine (cf. R. D. Barnett «Phrygia and the Peoples of Anatolia in the Iron Age» *CAH* fasc. 56, p. 5; A. Gabriel, *Phrygie II; La cité de Midas, Topographie: le Site et les Fouilles,* 1952; E. Haspels, *Phrygie III: La Cité de Midas. Céramique et trouvailles diverses,* 1951) n'est pas universellement admise.

16. Entre autres, un temple d'Athéna d'époque archaïque avec plusieurs dépôts votifs et un matériel abondant; cf. M. S. F. Hood, J. Boardman, *JHS* LXXV *Suppl.* 1955: *Archeological Reports*, p. 20-21.

17. Des chaudrons de bronze provenant de l'Urartu ont été découverts en grand nombre dans les fouilles de l'Héraion. Il n'est pas sûr qu'il faille dans ce cas préférer la voie maritime par le sud, alors que l'on trouve un matériel semblable dans les tumulus de Gordion. Cf. C. Roebuck, *op. cit.* p. 16.

18. Si l'on admet que la création de la «poste» est perse, et dans la mesure où la route préexiste, il faut penser que son premier usage était d'ordre commercial. Cela qui paraît assez contradictoire avec les renseignements que l'on peut avoir pour l'époque hittite mais aussi en fonction du rôle primitif de la route (cf. *supra*) dont on peut penser qu'il était politique — ou plutôt administratif — avant d'être commercial, au moins pour les routes «construites» (cf. Young, *loc. cit.*), ce qui suppose l'intervention du pouvoir royal.

19. L. Robert, *CRAI* 1975 p. 306, publie une inscription qui atteste l'existence de mystères de Ma au IV°s. avant notre ère à Sardes. Il note p. 322 «on peut être surpris par la mention de Ma, venue de l'assez lointaine Cappadoce...». Il en conclut que ce culte a été apporté par le flot des colons iraniens ou iranisés venant s'établir dans les vallées de l'Hermos, du Caïque ou du Caystre (*supra* p. 265). On se demandera si l'emprunt ne peut pas être plus ancien encore.

20. Dans la mesure où des fouilles ne permettront pas de retrouver — et d'interpréter — les états les plus anciens des grands sanctuaires anatoliens. A cet égard les travaux effectués récemment à Pessinonte et Comana de Cappadoce (*supra* p. 298 n. 27) se sont révélés assez décevants.

21. En effet, les documents comptables ou administratifs sont assez peu fré-

quents dans les sanctuaires hittites, rien de comparable aux séries mésopotamiennes ou égyptiennes. Étant donné le nombre des tablettes découvertes, il est peu vraisemblable qu'il s'agisse simplement d'une différence due au hasard.

22. XII, 5, 3.

23. XII, 3, 36; cf. *supra* p. 23.

24. XXXVIII, 18, 11-12: «postero die ad Gordium pervenit, id haud magnum quidem oppidum est sed plus quam mediterraneum celebre et frequens emporium...».

25. Lettre 79 de l'édition Bidez, le terme employé pour désigner l'hôtellerie est κατάλυμα.

26. Cet axe est-ouest est recoupé et complété par des voies nord-sud: pour le péninsule proprement dite, la plus orientale est celle qui joint Sinope à Tarse, la plus occidentale relie les villes côtières; Pessinonte et Gordion semblent également des points de contact pour de tels axes.

27. *Supra* p. 24 sq.

28. Les Grecs considéraient d'ailleurs les Lydiens comme leurs maîtres dans le domaine du commerce, cf. Hérodote, I, 94.

29. On émet assez fréquemment des doutes sur la valeur historique de l'*Histoire universelle* de Nicolas de Damas, écrivain d'époque augustéenne (B. Z. Wacholder *Nicolaus de Damascus*, 1962, Univ. Cal. Publ. Hist. 75) mais qui s'est servi des travaux antérieurs de Xanthos de Lydie (directement ou non), Herter, «Xanthos der Lyder», PWK IX A^2, 1967, 1353-1374; *id. Lydische Adelskämpfe,* 1966. Il semble bien cependant que, malgré le caractère un peu fabuleux de ces récits, il faille en retenir la substance comme authentique.

30. G. Radet, *La Lydie et le Monde grec au temps des Mermnades,* (687-546), 1893, p. 98 sqq.; on voit d'ailleurs s'organiser un embryon de réseau routier à travers les pérégrinations des différents protagonistes: liaison entre Sardes et l'Anatolie orientale (jusqu'à Sinope) mais aussi avec la côte égéenne (Ardys exilé s'établit à Kyme).

31. *FHG* (Müller) Nicolaus Damascenus, frg. 49 (= *FGH* Jacoby, II A, 90 F. 45, 9).

32. Le récit de Nicolas de Damas doit être complété par une précision apportée par Étienne de Byzance: «Θυεσσὸς πόλις Λυδίας, ἀπὸ Θυεσσοῦ καπήλου». Cf. également Pline (V, 126: villes du *conventus* de Pergame) et les listes d'Hierocles, *Notitiae*, etc... On a beaucoup discuté sur l'identité de ces deux villes et sur la localisation d'Hermokapeleia. Celle-ci est cependant tout à fait assurée aujourd'hui: Hermokapeleia doit être située au nord-ouest d'Apollonis, comme le pensaient J. Keil - A. Von Premerstein, *Zweite Reise...* 1908, p. 57 sq. C'est ce que démontre la découverte d'un milliaire mentionnant cette ville par P. Herrmann, *Neue Inschriften zur hist. Landeskunde von Lydien und angrenzenden Gebieten* (D. Wien 77, I), 1959, 1-4. Hermokapeleia était déjà une cité à l'époque des Flaviens; pour son monnayage cf. F. Imhoof-Blümer, *Lydische Stadtmünzen*, 1897, 75. Cette localisation est unanimement acceptée: L. Robert, *Villes...* p. 27-8 (cf. p. 246); C. Habicht, *JRS* 65, 1975, p. 79.

En revanche, aucune donnée précise ne permet de situer Thyessos. J. Keil (PWK VI A. 1936, 662) penche pour l'identité avec Hermokapeleia (tout comme Müller, *FHG* III, p. 382 n. 28). Cette identification pourrait être remise en question s'il existait un monnayage de Thyessos (B. V. Head, *HN* 554, suivi par G. Radet, *op. cit.* p. 108 n. 2; W. M. Ramsay, *HGAM*, p. 128, 132; etc...), mais tel ne semble pas être le cas (F. Imhoof-Blümer, *loc. cit.*; et L. Robert, *La Carie* II, p. 102 n. 4). D'autre part, Thyessos n'est pas Hiérocésarée contrairement à ce que proposait Ramsay, *loc. cit.*, celle-ci portait antérieurement le nom d'Hiérakome, cf. L. Robert, *Hellenica* VI, 27-55. Il est tentant d'expliquer le nom même d'Hermokapeleia par le récit de Nicolas de Damas (l'étymologie proposée par G. Radet, *loc. cit.*, qui lie ce nom à celui de l'Hermos, est irrecevable étant donné la localisation de la ville).

33. Cette analyse du texte peut paraître très conjecturale, mais on remarquera que pour D. van Berchem «Trois cas d'asylie archaïque» *MH* 1960, p. 22 n. 7: «...on y voit combinés un caravansérail, un marché et un temple, le tout mis par le roi au bénéfice d'une franchise des droits normalement dus au pouvoir central». Il reste cependant une difficulté: Nicolas de Damas relate le fuite du meurtrier de l'usurpateur et son assassinat par le «cabaretier» Thyessos mais ne précise pas que Kerdes se rendait alors auprès d'Ardys pour recueillir le prix de son acte. Il n'en demeure pas moins que tel devait être son but. P. Herrmann remarque que le site d'Hermokapeleia suggère plutôt un «bout-du-monde» qu'un point de passage. Cette remarque paraît *a priori* décisive, du moins si l'on admet que la route antique passait par Thyatire et Germe c'est à dire par le tracé qu'on lui attribue vers Pergame à l'époque gréco-romaine. Notons cependant que l'obstacle ne paraît pas infranchissable (cf. la carte de H. Kiepert) et qu'aux hautes époques les fonds de vallée ne sont pratiquement jamais choisis comme axes de circulation.

34. Cf. croquis, p. 10.

35. Aujourd'hui Pamukkale, qui est devenue un important centre touristique. W. M. Ramsay, *CB* I, p. 84 «Hierapolis, situated on a shelf, about 1100 feet above the sea and 150-300 above the plain»... Sur le site, les inscriptions, etc. ...cf. C. Humann, W. Judeich *et alii, Altertümer von Hierapolis* (1898). La plupart des historiens admettent qu'Hiérapolis était en rapport avec des cités assez éloignées, Sardes par exemple (cf. L. Robert, *Villes*..., p. 315). Cela ne peut guère s'expliquer que si depuis longtemps Hiérapolis participe à la circulation des biens et des idées associée à la route et dans ce cas — exemplaire — il faut penser que le sanctuaire a attiré la route vers lui. Sur le processus qui fait passer les sanctuaires «indigènes» à l'état de cités cf. *infra* III° partie, ch. 6.

36. Cf. C. Habicht, *JRS* p. 75: «As the ethnic clearly indicates the city developped out of a sanctuary of Apollo»; Apollonhieron, cité du *conventus* de Sardes (Pline *HN* V, 111) bat monnaie à partir de Tibère, F. Imhoof-Blümer, *Lydische Stadtmünzen* (1897), 43; *Sammlung von Aulock* 2906-8. Il a quelques hésitations sur la localisation de cette cité: W. M. Ramsay, *op. cit.* p. 194 la plaçait à Bulladan; K. Buresch, *Aus Lydien*... (1898) à Boz Alan, et à quelques réserves près telle a été la conclusion de la plupart des savants, cf. par exemple Keil-Premerstein, *Dritte Reise*..., p. 52 sq. C. Habicht, *loc. cit.* propose, à partir de la liste qu'il publie, de la situer plus au nord (à titre d'hypothèse).

37. Si tant est que de telles créations existent autrement que dans des cas exceptionnels (impératifs d'ordre stratégique surtout). Pour Laodicée K. cette affirmation repose surtout sur l'ignorance dans laquelle nous nous trouvons des origines de la cité (comment faut-il interpréter le terme Katakekaumene qui sert à la distinguer des autres Laodicée: simple indication géographique ou rappel des tribus qui occupent la région et ont pu contribuer au peuplement initial?).

38. Nous savons en effet par Strabon qu'il y avait là un (sinon deux) important sanctuaire de Men, avec une organisation sociale comparable à celle des sanctuaires de l'Anatolie centrale et orientale (XII, 3, 31; XII, 8, 20; *infra* III° partie ch. 6). Sans suivre Ramsay, *op. cit.* lorsqu'il affirme que les domaines de tels sanctuaires ont été confisqués par les autorités temporelles pour implanter leurs fondations, on peut penser que la continuité n'est pas toujours fortuite et qu'au moins la

présence d'une population indigène à côté des colons grecs (dans le cas d'Antioche, ces derniers viennent de Magnésie du Méandre; Strabon XII, 8, 14) est l'une des raisons du choix d'un site.

39. C. Habicht, «Hellenistische Inschriften aus dem Heraion von Samos» *MDAI(A)* 87, 1972, n° 9 p. 211, et le commentaire p. 212-225. L'écriture permet de dater cette inscription de la 2ème moitié du III° s. c'est-à-dire de la période de la domination lagide sur Samos.

40. Sur la question en général, cf. en dernier lieu L. Cracco Ruggini, «La vita associativa nelle città dell'Oriente greco» *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien, Travaux du VI° congrès int. d'Ét. Class,* 1974 (paru en 1976) p. 463-491, qui insiste sur l'originalité du système en Asie Mineure et sur la grande antiquité de certaines associations (p. 465) sans pour autant admettre avec M. Rostovtzeff, *SEHRE* p. 178 sq., l'origine sacrée des corporations de Tarse (sans preuve, comme le note D. Magie, *RRAM*, p. 600 et note 15).

41. W. M. Ramsay, *op. cit.* p. 104 sqq. en fait les divisions administratives primitives d'Hiérapolis, de Thyatire, etc...

42. Clerc, *De Rebus Thyateir*, 1893, p. 90 sqq., suivi par T. R. S. Broughton, *ESAR* IV, p. 841 sqq.; *contra* Rostovtzeff, *SEHHW*, p. 1590 sq. (bibliographie). On pensera à la construction du tombeau d'Alyatte par trois «corporations»: marchands, artisans, prostituées (Hérodote I, 93); cf. C. Roebuck *op. cit.* p. 59.

43. A Uruk, les indigènes font partie de corporations professionnelles. Cf. C. Krückmann, *op. cit.* p. 15, 60; M. Rutten, *op. cit.* p. 59.

44. Sur de telles associations, cf. en général J. P . Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles...* 1895 (1968 réed. anast.) sp. tome III (inscriptions); E. Ziebarth, *Das Griechische Vereinswesen,* 1896 (p. 101 sqq., Asie Mineure); F. Poland, *Geschichte des griechische Vereinswesens*, 1909, (p. 116 sqq., Asie Mineure). Le documents égyptiens sont plus explicites quant au statut des personnes qui composent ces associations: M. San Nicolo, *Aegyptische Vereinswesen z. Zeit der Ptolemäer und Römer* (1913-1915) et plus précisément C. Roberts, Th. C. Skeat, A. D. Nock, «The Guild of Zeus Hypsistos», *HThR* XXIX(1936), p. 72 sqq.; Cf. A. E. R. Boak, «The Organization of Guilds in Greco-Roman Egypt», *TAPhA* (1937) p. 212 sqq.

45. W. Judeich, *loc. cit.* n° 40, p. 85 (Ramsay n° 26, p. 118), ἡ σεμνοτάτη ἐργασία τῶν ἐριοπλυτῶν.

46. W. Judeich, *loc. cit.* n° 41, 42, 50, 133, 195, 227, 342, ἡ ἐργασία τῶν βαφέων (ou πορφυραβάφων).

47. Strabon, XIII, 4, 14-15.

48. Cf. *infra*, p. 317 n. 51.

49. Comme sans doute à Hiérakome, près de Tralles (C. B. Welles, *RC* 69), où le nom même du lieu indique clairement l'origine de la population de *katoikoi (infra* III° partie ch. 6). Ces derniers sont les interlocuteurs du souverain, sans l'intermédiare d'un prêtre. De même à Baïtokaike (*IGLS* VII, 4028 = Welles 70), après la disparition du clergé traditionnel, les *katochoi* assument la gestion du sanctuaire (*supra* p. 92 sqq.). Ce type d'organisation des populations sacrées m'amène à parler des *syngeneiai* que l'on rencontre dans certains sanctuaires de Carie. A Sinuri, L. Robert, *Sinuri*, p. 94-95 à propos du n° 73, avait montré l'existence d'une *syngeneia* nommée d'après le premier prêtre de la liste sacerdotale: Pellekos (*ibid.* n° 5; *infra* p. 329 n. 2) et une telle situation se retrouve à Labraunda (J. Crampa, *Labraunda*, n° 11-12) avec la *syngeneia* de Korris. J. Crampa, *loc. cit.* p. 76, conclut du nom même — οἱ συγγενεῖς τοῦ Κόρριδος — qu'il s'agit d'une création de Korris. Il convient cependant de rappeler le parallèle de Sinuri où l'organisation remonte

moins su V° s., mais aussi la lettre n°1 de Labraunda où il est indiqué que Korris détient la puissance sacerdotale διὰ προγόνων. De telles subdivisions existent en Égypte parmi les prêtres mais aussi pour la population subalterne (cf. par ex. J. A. S. Evans, *op. cit.* p. 198); bien entendu dans la majeure partie des cas, ces dernières n'ont aucune signification économique et ce n'est que dans quelques cas privilégiés où le sanctuaire est associé à la vie commerciale qu'ont pu apparaître des *ergasiai* composées d'*hieroi*.

50. Cf. Cl. Préaux, *L'économie royale des Lagides,* 1939, p. 75 sqq., W. Otto, *Priester und Tempel*... 1908 et le compte rendu par M. Rostovtzeff, *GGA* 1909, p. 630 sqq. etc...

51. Cf. *infra*, p. 385 n. 10 et M. Rostovtzeff, *SEHHW*, p. 506. Pour l'époque hittite, H. Klengel, *Studi micenei*... XVI, 1975, p. 181-200 et *supra* p. 77.

52. Apollon Larbenos: cf. W. M. Ramsay, *JHS* 1930, p. 278 et *MAMA* IV.

53. *Supra* p. 152 sqq.

54. C. B. Welles, *op. cit.* à propos du n° 24, suggère de voir sur le domaine de Mnesimachos (*Sardis* VII, 1, 1; cf. M. Rostovtzeff, *op. cit.* p. 495) une fabrique de poteries. On rencontre également une briquetterie dans les baux d'Olymos (cf. A. Laumonier, *Cultes*...).

55. Cf. *supra* p. 158 sq. Notons qu'il en va sans doute de même pour l'exploitation des salines à Ephèse et à Priène (*infra*, p. 391 n. 80).

56. *LSAM* 11 (*Syll*^{3} 1018 = Welles, *RC* 24), dont la date (deuxième moitié du III° siècle?) est incertaine, dans la mesure où elle repose uniquement sur des critères paléographiques; Cf. G. Cardinali, *Regno di Pergamo*, 1906, p. 189 sqq. et 291 sqq. et surtout *Mem. Acc. Bologna* X, 1916, p. 189 sqq.; P. Stengel, *Gr. Kultusaltertümer*^{3}, p. 35 sqq.

57. *Anatolian Studies Ramsay*, 379-383; *CAH* VIII, 610-12. Pour Rostovtzeff, il s'agit d'ateliers textiles, pour D. Magie, *RRAM*, p. 804 n. 28, il serait plutôt question de mines d'argent! Il y aurait, semble-t-il, quelques doutes à émettre à propos des arrières-pensées «économiques» voire même «mercantilistes» des Attalides lorsqu'ils ont pratiqué de telles donations.

58. C. B. Welles, *op. cit.* p. 117.

59. Cf. par exemple, V. Ehrenberg, *The People of Aristophanes*, p. 125.

60. F. Eichler, *AW* 1964, p. 39-44: τὰ ἐργ[αστήρια] καὶ τὰ ἐπ' αὐτο[ῖς... (restitution de J. et L. Robert, Bull. 1966, 367); D. Knibbe, *JOEAI* 50, Beiblatt, paru en 1976, V n° 1: consécration à Artémis, Trajan et au peuple d'Éphèse de... τρία ἐργαστή[ρια] (interprétation retenue par J. et L. Robert, Bull. 1977, 417). D. Knibbe repousse par avance cette restitution et propose... τρία ἔργα στή[σας, cette solution pourrait être envisagée dans la mesure où les bénéficiaires sont en effet au nombre de trois mais il paraît difficile de s'y arrêter dans la mesure où l'inscription était gravée sur les blocs d'une architrave.

61. *Actes des apôtres* XIX, 24-28. Ch. Picard, *op. cit.* p. 126 sqq. T. R. S. Broughton, *ESAR* IV, p. 827 sq.

62. Il convient cependant de la rapprocher de *CIG* 3154 (J. P. Waltzing, *Corporations*... III, p. 52 n° 148) où il est question d'une corporation des argentiers et des orfèvres qui a réparé (?) à Smyrne, une statue d'Athéna. Il y a vraisemblablement une corporation de même type à Éphèse. Dans quelques cas (Hiérapolis pour les fabricants de laine et les teinturiers; Pessinonte, *CIG* 4082 pour les jardiniers; Soura de Lycie, Waltzing, *op. cit.* n° 100 sq., etc.) les liens avec le sanctuaire paraissent évidents et indiquent les origines de ces associations (*supra* p. 15).

63. *Supra* p. 95.

64. Il s'agit bien entendu ici de la province romaine.

65. Cf. Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, 1922, p. 68-87.

66. O. Gruppe, *Griech. Myth.* p. 884 n. 2; Jessen, sv, PWK X, 2771 sqq.; Siebourg *Arch. f. Religionswiss.*, 1915, p. 594 sqq.

67. XIX, 19.

68. [Lucien] *De Dea Syria*, 10, en remarquant qu'il s'agit d'une développement «littéraire» qui ne peut donner qu'une indication générale de l'ampleur du phénomène.

69. Dans le cas de Didymes et de Lindos, il s'agit d'inventaires d'objets sacrés dont la matière sera examinée à nouveau dans la IV° partie du point de vue des objets qui les composent.

70. Cf. Introduction, p. 6.

71. Cf. par exemple à cet égard, les remarques de B. Haussoullier, *Études sur l'Histoire de Milet et du Didymeion*, 1902, p. XIII.

72. Même remarque pour l'Athéna d'Ilion, cf. L. Robert, *Monnaies Antiques an Troade*, 1966.

73. Cf. B. Haussoullier, *op. cit.* p. 45, sqq.; *OGIS* 213, l. 10 (cf. C. B. Welles, *RC* p. 107. Le portique est dit: ἀφ' ἧς ἔσονται πρόσοδοι.

74. A. Rehm (R. Harder), Didyma II: *Die Inschriften*, 1958, n° 424-478 (cf. également B. Haussoullier, *op. cit.*). Ces inventaires datent des III°-I° s. avant notre ère, cependant les n° 434 sqq. pourraient être plus anciens (fin IV° siècle?), cf. L. Robert, *Gnomon*, 1959, p. 668-9 et C. Habicht, *GGA*, 1960, 152; en dernier lieu, W. Günther, *Das Orakel von Didyma in hellenist. Zeit* (Ist. Mitt. Beiheft 4, 1971) p. 124-7 «Klientel». Notons la particulière importance du n° 475; les autres textes contiennent surtout des offrandes de Cyzique et Iasos.

75. Séleucides, Lagides, Attalides, Brogitaros, Prusias II, Pairisades IV, Philomelos fils de Lysias.

76. Chalcis, Mégalopolis, Minoa (?) d'Amorgos (L. Robert, *art. cit.* à propos du n° 446, l. 9).

77. Ilion, Cyzique, Kios, Chalcédoine, pour la même zone géographique il convient de rappeler des offrandes de Prusias et Brogitaros.

78. A l'imitation de Kios (cf. décret de Milet, *Delphinion* 141); on peut rapprocher cela de l'offrande faite par les gens de Naucratis à la fondation de laquelle des Milésiens avaient participé.

79. Alabanda, Alinda, Mylasa, Iasos, Halicarnasse, Cos; on peut y adjoindre encore Rhodes et Patara (cf. note 81).

80. Smyrne, Érythrées, Clazomènes, Chios, Myrina.

81. Inscription n° 445, Μαγνή[των?] si la restitution est exacte s'agit-il de Magnésie du Méandre ou du Sipyle; une interrogation de même ordre pour ... ων Παταρ[έων?], mais dans ce cas la présence des deux lettres de la fin du mot précédent plaide plus sûrement en faveur d'un génitif pluriel (n° 449).

82. Salamine de Chypre, Sinope, Cassandreia-Potidée, Rhodes, Halicarnasse, Proconnèsos(?). L'activité oraculaire de Didymes, très bien attestée pour les Milésiens, n' a en revanche laissé que peu de traces pour les autres cités, au moins par l'épigraphie (cf. *infra* p. 309 n. 97), L. Robert, *CRAI*, 1968, p. 590 sqq. attribue à Apollon de Didymes un oracle découvert à Éphèse et note une mention indirecte à Cyzique, auxquels il ajoute pour Pergame, *Anth. Pal.* XIV, 72, la consultation faite par un certain Rufinus, connu par ailleurs pour avoir aménagé l'*alsos* d'Asklépios (*Anthol.* IX, 656, *infra* p. 389 n. 59).

83. Pergame, Éphèse, Cyzique, Calymna; cf. L. Robert, *CRAI*, 1968, p. 591 et 592 n. 5.; J. et L. Robert, Bull. 1973, 388.

84. Abondante bibliographie fournie par C. Blinkenberg, *Lindos* II n° 2 (cf. par exemple A. Reinach, «La Chronique de Lindos» *R. Ép.*, 1913, p. 96 sqq.).

85. Cf. les considérants du décret: «Attendu que le sanctuaire d'Athéna Lindia, le plus ancien et le plus honoré, a été orné depuis les temps les plus reculés de nombreuses et belles offrandes en raison de l'apparition de la déesse, il se produit que leurs inscriptions sont effacées par le temps...».

86. Il ne faut cependant pas les écarter de façon systématique, dans la mesure où les découvertes archéologiques les plus récentes viennent confirmer une présence mycénienne relativement importante que pouvait laisser prévoir le nombre des donateurs «homériques».

87. Offrande des fondateurs de Cyrène, C § 17 (de la numérotation de Blinkenberg); de Géla, C § 25 et 30; offrande des Agrigentins, C § 30; les liens avec l'Occident sont confirmés par la présence parmi les donateurs de Pollis, tyran (?) de Syracuse. Dans le même ordre d'idées, l'offrande des Phasélites, C § 24.

88. Artaxerxès II (cf. G. Pugliese-Carratelli, *Stud. Class. Or* 1951, p. 83); Alexandre; Ptolémée (Sôter?); Pyrrhos; Hiéron II; Philippe V (en 207?). Cette énumération doit être comparée à celle que nous donne Polybe V 89 et qui concerne les souverains et dynastes ayant contribué à la restauration de Rhodes après le tremblement de terre de 227 av. J.-C.: Hiéron et Gélon; Ptolémée IV; Antigone Doson; Séleucos II; Prusias Ier; Mithridate II; Lysanias; Olympichos (cf. J. Crampa, *op. cit.*); Limnéos. Les deux cas démontrent l'intérêt que portaient toutes les puissances — grandes out petites — à Rhodes et les principaux sanctuaires de l'île ont dû largement en profiter.

89. *Les fouilles de Claros*, 1954, p. 24-26 (l'auteur donne à cette date une liste des cités dont les habitants ont consulté l'oracle) qu'il faut compléter par *La Carie II*, 1954, p. 115-118; 203-216; 327 sq.; *Documents de l'Asie Mineure méridionale*, 1966, p. 91-99; *RPh*, 33, 1959, p. 189 sq. (villes du Pont Gauche); *Laodicée du Lycos, Le nymphée* (1969) spécialement p. 298 sqq.; ainsi que les communications du même auteur mentionnées dans l'*Annuaire du Collège de France*. Sur Claros et son oracle, on consultera également K. Buresch, *Klaros* (1899) et Ch. Picard, *Éphèse et Claros* (1922).

90. L. Robert, *Documents de l'Asie Mineure méridionale, loc. cit.; Laodicée* p. 305, 337-8; *CRAI*, 1968, p. 590-2; 1971 sqq. (à propos d'un oracle d'Oinoanda). Il s'agit d'inscriptions — ou d'épigrammes transmis par l'Anthologie et d'autres sources — transcrivant les réponses de l'oracle, ou bien, comme par exemple à Kaisareia Troketta (*IGR* IV, 1498) où à Anchialos (*IGR* I, 767, incription trouvée à Sliven, cf. L. Robert, *RPh*, 1959, p. 189; le contenu ne laisse aucun doute sur la provenance initiale), de la simple indication qu'il y a eu consultation de l'oracle. Un oracle de Claros aux Smyrniens (sous Alexandre) conservé par Pausanias VII, 5, 3 et peut-être par une inscription du Musée de Leyde, cf. J. M. Cook, *CR*, 1961, 7-8.

91. L. Robert, *Les fouilles de Claros*, p. 25-28.

92. J. et L. Robert, *La Carie* II, p. 210 sqq.

93. Apollon de Claros dans une dédicace de Volubilis à tous les dieux: *Dis deabusque, secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis.* M. Euzennat, «Une dédicace volubilitaine à Apollon de Claros» *AntAfr* 10, 1976, p. 63-68 (corrigeant R. Thouvenot, *BAM* 8, 1968-1972, p. 221-7) rapproche ce texte de plusieurs autres identiques ou quasi identiques en Dalmatie, Bretagne, Sardaigne, Numidie et déjà en Maurétanie. Mais l'interprétation proposée par E. Birley, *Chiron* 4, 1974, p. 511, et acceptée par E., d'une dédicace liée à une décision de Caracalla, en 213 ou 214, répercutée dans tout l'Empire enlève une partie de sa valeur à l'énumération (*supra*) des lieux de trouvaille de cette dédicace stéréotypée. Il n'en demeure pas moins vrai qu'elle témoigne comme il est indiqué plus haut de la faveur dont jouis-

sait aux II°-III° s. l'oracle de Claros (et cela dès le règne de Trajan, *infra* p. 455 n. 207).

94. Il convient en effet de bien distinguer, les gens qui se rendent pour quelques jours au sanctuaire et ceux qui y séjournent de façon beaucoup plus durable, voire même permanente. Ces derniers feront l'objet d'un développement dans la II° partie (*supra* p. 78). Ajoutons cependant que la seconde catégorie était parfois alimentée par la première, cf. Strabon XII, 3, 36: «...A l'époque des sorties de la déesse, on voit y affluer de toute part, des villes et des campagnes, une foule d'hommes et de femmes pour assister à la fête; d'autres aussi, ayant fait voeu de venir sacrifier sur l'autel de la déesse, y résident toujours.» Cf. également Lucien, *De Dea Syria* 51 (à propos de la castration des Galles): «...quelques uns entrent en fureur et bon nombre, qui n'étaient venus que pour voir, se laissent aller à ce que je vais dire...»

95. *Supra* ch. 2.

96. Les «romans» grecs abondent en épisodes de ce genre.

97. Sur la foule des consultants à Claros, cf. Oinomaos ap. Eusèbe, *Praep. Evang.* V, 22 «Personne ne paraissait exclu de la participation aux oracles, ni le voleur, ni le soldat, ni l'amant, ni l'amante, ni la flatteur ou le sycophante. Chacun selon son désir, voit la peine ouvrir la carrière et la joie en perspective». De nombreux autres sanctuaires doivent leur prospérité à l'oracle, les plus importants (Didymes, dont Crésus, Hérodote I, 92, aussi bien qu'Alexandre, Quinte Curce IV, 7, 12, prennent les avis) comme les plus modestes (par exemple en Méonie, à Temrek près de Borlu, l'un des témoins de la grande activité religieuse qui règne en Lydie-Phrygie à l'époque impériale, L. Robert, *OMS* I, p. 422), pour les dieux grecs (essentiellement Apollon) aussi bien que les dieux indigènes (Hiérakome en face de Tralles).

98. Tituli ex corpore Ulpiani, XXII, 6, *FIRA* II p. 285.

99. *E.g. Lois de Dracon sur le meurtre,* l. 28 (*IG* I^2, 115; R. Stroud, *Dracon's law of Homicide,* 1968), ou encore l'*Hymne à Apollon*, 89 sqq.: Leto prédit à Délos, fortune, et nombreuse fréquentation pour obtenir la permission d'accoucher sur l'Ile; Thucydide VI, 44, 3: un marché près de Rhégion sur un terrain consacré à Artémis, réminiscence de l'époque où le marché se tenait en terre neutre et sacrée.

100. Cf. par exemple la loi de Cyrène sur les suppliants, *LSS* 115.

101. Athéna d'Ilion: L. Robert, *Monnaies Antiques en Troade*, 1966, p. 38: «Il faut bien préciser la caractère de cette Confédération... Ce sont les villes qui participent au culte d'Athéna Ilias à Ilion et qui entretiennent le sanctuaire et célèbrent ensemble les sacrifices, les concours et la panégyrie. L'objet de cette association est religieux, même si le lien ainsi créé peut être utile en face d'un pouvoir extérieur. En ce sens, le monnayage d'Athéna Ilias peut être considéré comme «religieux», mais non point comme «sacerdotal». La meilleure désignation pour cette institution serait sans doute celle de «Confédération d'Athéna Ilias». Il existait peut-être une organisation similaire autour du sanctuaire d'Artémis à Pergé. Cf. L. Robert, *op. cit.* p. 45 sq.; Une opinion un peu différente est exprimée par H. Seyrig, *RN*, 1963, 43 sqq.

102. Les exemples sont très nombreux en Asie Mineure aussi bien que dans le reste du monde grec. L'un des mieux connus est celui de Panamara (cf. en dernier lieu A. Laumonier, *Cultes...*, p. 234 sqq. ou encore H. Oppermann, *Zeus Panamaros*, 1924) où le sanctuaire de Zeus Panamaros sert de centre politique à toute la région. Sur les *koina* anatoliens en général, cf. D. Magie, *RRAM*, p. 1029 sq. A propos du Panionion, G. Kleiner-P. Hommel-W. Müller-Wiener, *Panionion und Melie*, (Jahrb. D. Arch. Inst., Erg 23) 1967, notent que celui-ci, malgré son rôle

politique n'est jamais devenu un sanctuaire important avec clergé, trésors, monuments honorifiques et votifs, etc... Cependant, avant 129 avant J.-C., «les Ioniens» avaient prêté à la cité de Priène une somme dont les intérêts s'élèvent à 2158 dr. 4 oboles (*IP* 108, l. 103-109: le texte ne précise pas depuis quand les intérêts ont été comptabilisés). Il ne semble pas (cf. R. Bogaert, *Banques*..., p. 255) qu'il convienne de distinguer la caisse de la ligue ionienne de celle du Panionion.

103. P. Stengel, *Die griech. Kultusaltertumer*^{3}; M. P. Nilsson, *Gesch. d. Griechische Religion* I^2, p. 826 sqq.

104. Strabon, XII, 3, 36: on peut penser que ce que décrit Strabon se rapporte aux fêtes dont il est le contemporain, mais cela semble tout à fait conforme à ce que l'on peut savoir des habitudes les plus anciennes en ce qui concerne ce domaine, avec en particulier la présence de la prostitution sacrée; cf. Hérodote I, 119 et *infra* II° partie, ch. 4.

105. *De Dea Syria*, 48 sq.

106. Par exemple F. Sokolowski, *LSAM* n° 41: calendrier de culte à Milet (avant 500 av. J.-C.).

107. *LSAM passim.*

108. Sur les libéralités des prêtres au cours des panégyries d'époque impériale, cf. II° partie, ch. 4, p. 72 sqq. Le détail des documents est donné par A. Laumonier, *Cultes*... (*passim*). Les inscriptions de Magnésie (O. Kern, *I. Mag.* e.g. n°98; n°100, etc...) donnent certes un tableau assez précis du déroulement des fêtes à l'époque hellénistique — mais pas d'indications chiffrées.

109. D'où contrairement à ce qu'a pu écrire J. Gaudemet, *in* «La foire» *Recueils de la Soc. J. Bodin*, au moins dans la partie orientale de l'Empire romain, il existait toute une infrastructure qui permettait d'assouplir le «carcan» que faisait peser sur les échanges le caractère étatique de l'économie impériale. On pourra trouver d'ailleurs, une confirmation de ce caractère très général chez Diogène Laërce, VIII, 8, «La vie ressemble à une panégyrie. De même donc qu'à celle-ci les uns viennent pour rivaliser à la lutte, les autres pour faire du marché, les autres, ceux-ci les meilleurs, pour jouir du spectacle...» ou Cicéron, *Tusculanes* V, 3, 9 (avec une formulation très sembable à la précédente d'une maxime attribuée généralement à Pythagore).

110. X, 5, 4: ἥ τε πανήγυρις ἐμποριχόν τι πρᾶγμά ἐστι; qu'il suffise pour s'en convaincre de considérer le glissement sémantique du terme πανήγυρις (ou πανηγυρίζειν) que dès l'époque classique les auteurs emploient pour désigner la foire ou l'action de commercer sur les marchés. «La panégyrie est la partie profane d'une fête grecque» (L. Robert, *Gnomon*, 1963, p. 68).

111. E. Schlesinger, *Die Griechische Asylie*, 1933 et plus récemment D. van Berchem, «Trois cas d'Asylie archaïque», *MH*, 1960, p. 21 sq. (analyse de l'exemple fourni par l'Artémision d'Éphèse). Ph. Gauthier, *Symbola, Les étrangers et la justice dans les cités grecques* (Annales de l'Est Univ. Nancy II, n. 42) 1972, est amené (ch. IV) à poser la question de l'asylie et de sa définition juridique et par là naturellement traite des sanctuaires. Nous ne retiendrons ici pour notre part que l'aspect commercial des privilèges concédés par le pouvoir temporel; pour une vision plus globale du problème, cf. *supra*, p. 278-286.

112. C. B. Welles, *RC* 70 (= *IGLS* 4028) l. 12 sqq.: «que chaque mois aient lieu des foires (πανηγύρεις) exemptes de taxes les 15° et 30° jours et que le sanctuaire soit asyle et le village exempt de cantonnement...» Un texte me paraît tout particulièrement montrer que les demandes de reconnaissance de l'asylie étaient loin d'être exemptes d'arrières pensées économiques, il s'agit de Welles, n° 25 où la cité de Cos demande — et obtient—du roi Ziaelas de Bithynie la reconnaissance de

l'asylie de l'Asklépieion; mais il ne s'agit que de la deuxième requête des gens de Cos, la première concernant la sécurité des marchands naviguant dans les détroits.

113. Atélie de panégyries. A Wilhelm, *Beiträge*..., 197 sq.; L. Robert, *Gnomon* 1963, p. 68 sq. (et rôle du panégyriarque); *Hellenica* XI-XII p. 470 n. 3; J. Triantaphyllopoulos, *Studi Volterra* V, 716 sq. avec une importante bibliographie dans les notes 56 et 57; cf. également J. Rey-Cocquais *IGLS*, p. 62 et note 11; *Didyma* II n° 332: ἀτέλεια τοῦ ἐνδοξοτάτου ἀγῶνος; *LSAM* 33 A, l. 34 sq.: οἰκονομία περὶ τῶν ὠνίων à mettre sans doute en relation avec B. l. 61-2, ἀτέλει]αν τῶν διαπωλουμένων (Magnésie, II° s. av. J.-C.); ἀτέλεια τῶν Παναθηναίων, *IGR* IV, 144 (Cyzique, ép. imp); *LSAM* 31, l. 31 (Éphèse, 160 ap. J.-C.); *Syll*^{3} 596, Ilion; *SEG* IV, 707; Cf. hors d'Asie Mineure, *LSCG* 65 (Andanie); 67 (Tégée); 92 (Erétrie); *LSS* 45 (Actium). Notons la théorie de Ph. Gauthier, *op. cit.* p. 227 sq., pour lui la demande de l'asylie à l'époque hellénistique par les cités pour leurs sanctuaires doit être comprise en liaison avec la création ou le développement des concours et des panégyries qui leurs sont associées.

114. Qu'il suffise pour s'en convaincre de reprendre le passage de Nicolas de Damas cité *supra* p. 13 à propos d'Hermaion-Kapeleia (de nombreux autres cas sont attestés en Mésopotamie). Retenons entr'autres exemples, pour l'époque hellénistique, Smyrne, borne du téménos d'Aphrodite (*Syll*^{3}, 990): τέμενος ἱερὸν Ἀφροδίτης Στρατονικίδος [ἐ]ξ οὗ δεκάτη καὶ τὸ παραπεπραμένον ἀπὸ τῶν πλέθρων κατατάσσεται εἰς τὰς ἱερὰς προσόδους. Ici les divers revenus des transactions ne sont pas annulés mais entrent dans la caisse sacrée (il ne faut pas oublier bien entendu qu'à ce moment les fonds sacrés sont gérés par des magistrats de la cité). Lorsque les sanctuaires sont quasi autonomes le pouvoir temporel précise les limites de son action (*IGLS* 1, l. 31 sqq.: παραδέδωκε κοσμήσας θυσίαις δὲ καὶ πανηγύρεσιν, ὡς ἀρχαῖός τε νόμος καὶ κοινὸν ἀνθρώπων ἔθος. et 93 sq.: Βασιλείας δὲ πλῆθος εἰς συναγωγὰς καὶ πανηγύρεις καὶ θυσίας, cf. H. Dörrie, *op. cit.* p. 53 et 6.

115. *LSAM* 33, l. 35.

116. En effet, il convient de distinguer immunité de ville et immunité de sanctuaire qui semblent être demandées dans des circonstances bien différentes.

117. Ce n'est sans doute pas là envisager les choses d'un point de vue trop moderniste (pour une conclusion différente à propos de la diffusion de secteurs artisanaux «de pointe» à partir des sanctuaires, *supra* p. 16): il est difficile par exemple de comprendre autrement le soin apporté à la création de foires libres à Baitokaike par les souverains séleucides (*IGLS* 4028).

118. *IGLS* VII, 4028, *supra* n. 112.

119. Dont le rôle est comparable à celui des agoranomes d'autres cités, ou plutôt des panégyriarques, cf. J. P. Rey-Coquais, *op. cit.* p. 64.

120. Sur le terme ἀπαίτησις, réclamation pour vice rédhibitoire, cf. J. Triantaphyllopoulos «Les vices cachés de la chose vendue d'après des droits grecs» *Studi Volterra* V (1971) p. 716 sq. avec une abondante bibliographie, en particulier pour l'atélie des panégyries.

121. C'est le cas de Lagina (Hékatésion), *BCH* 1887, 156, l. 63; *BCH* 1920, 74, n° 5, à l'époque d'Antonin. Cela est d'autant plus intéressant que Lagina est encore aujourd'hui un lieu de foires régionales. (A. Laumonier, *Cultes*... p. 344).

122. Éphèse, cf. D. van Berchem, *art. cit.* et L. Robert, *Hellenica* XI-XII, p. 265.

123. *Supra* ch. 3 de la II° partie.

124. *Supra* p. 15.

125. B. Haussoullier, *Études*..., p. 155 sqq.; A. Rehm, *Didyma* s.v. ἱερὰ ὁδός.

126. Ch. Picard, *op. cit.*; sur le port de Panormos et ses rapports avec Didymes

cf. B. Haussoullier, *op. cit.* p. XVI-XIX, 155; Th. Wiegand, *Milet* II, 2. *Die milesische Landschaft*, 1929, p. 10-11; A. Rehm, *op. cit.* p. 61-63; cf. également G. E. Bean-J. Cook, *ABSA* 50 (1955) p. 141 n. 65 l. 9: ...ἱεροὺς λιμέν[ας], péninsule d'Halicarnasse.

127. Nous possédons toute une série de documents (*IBM* III, 522-528) datant de l'époque d'Auguste et se rapportant à des travaux importants entrepris autour du sanctuaire et sur ses accès. Signalons encore l'inscription bilingue publiée par F. Miltner, *JOEAI* 45, Beiblatt, 1960 p. 42 (texte *supra* p. 178): le pavement d'une voie est pris sur des revenus (le texte latin précise, des terres) consacrés par Auguste. A l'époque archaïque, l'approche du sanctuaire par le Port sacré devait être directe, mais d'importants atterrissements ont provoqué le déplacement de la ville vers la mer; cependant les canaux ont été entretenus au moins de façon sporadique comme le montrent *IBM* 523; 528 (*FE* II, 18) et cela jusqu'à l'époque d'Auguste. Cf. Ch. Picard, *RPh* 1913, p. 83-85. Plus tard, le relai est pris par des particuliers, ainsi l'aménagement au II° s. de la voie qui mène de la ville à l'Artémision est réalisé aux frais du rhéteur Damianos, cf. Philostrate, *Vie des sophistes* 605 Wright. A propos du port d'Éphèse, l'édit du proconsul L. Antonius Albus, J. Keil, *JOEAI* 44, 1959, p. 143 sq.

128. Comana du Pont, Strabon XII, 3, 36.

129. Outre les centres d'accueil des sanctuaires de dieux guérisseurs (*infra* ch. 2) signalons l'existence de tels bâtiments à Panamara: *BCH*, 1927, p. 105, 80 (*SEG* IV, 306). On a peut-être la trace archéologique de ces édifices au village de Bayaka (?), *BCH* 1936, p. 327; cf. A. Laumonier, *Cultes indigènes*... p. 227 et 274. A l'époque hellénistique et romaine les hôtelleries servent essentiellement au logement des fidèles mais sans doute aussi des étrangers de passage et nous avons vu (*supra* p. 24) que la distinction entre «fidèle» et commerçant était assez arbitraire.

CHAPITRE II

1. [Hippocrate] *Sur le mal sacré*, 1, réfute cette théorie communément admise par des arguments «scientifiques», mais cette attitude est loin d'être la plus répandue.

2. Par exemple en Lydie Katakekaumene (Kula), Aur. Stratonicus est puni par Zeus Sabazios et Artémis Anaïtis pour avoir coupé du bois dans l'*alsos* (*JHS*, X, 1889, n° 22, p. 227, III° siècle de notre ère); Zeus Bozenos punit Antonia pour avoir pénétré sur le domaine sacré avec un manteau malpropre (*ibid.* p. 226 n° 18, II° s. de notre ère, cf. L. Robert, *Hellenica* X, 1955, p. 99). Cf. encore les nombreux inédits du musée d'Uşak.

3. Les inscriptions du sanctuaire d'Apollon Larbénos en Phrygie (cf. L. Robert, *Villes*... p. 127 sqq.) nous renseignent sur l'atmosphère qui pouvait régner dans un sanctuaire peu hellénisé au début de notre ère. Les confessions y sont nombreuses (*MAMA* IV, n° 265 sqq.): par exemple un certain Sosandros d'Hiérapolis, ayant violé un serment, est châtié par le dieu Hélios Apollon Larbénos (W. M. Ramsay, *CB* I, p. 149, n° 41). F. Steinleitner, *Die Beichte in der Antike im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege*, 1913.

4. Strabon XIV, I, 6: ἰατρικὸς γὰρ ὁ 'Απόλλων.

5. Apollon peut à la fois frapper les mortels et les guérir (cf. déjà la *Troisième Pythique* de Pindare; M. P. Nilsson, *Griech. Feste*..., p. 97 et *Griech. Religion*, I, p. 507 sqq.). Les rapports de Delphes avec Asklépios sont évoqués par H. W. Parke-D. E. Wormell, *The Delphic Oracle*, 1956, I, p. 344 sq. Cf. également Aelius Aristide, *Or.* II, 10-15.

6. Sur l'antériorité d'Apollon à Épidaure, *IG* IV^2, 1, n° 128 (cf. J. et L. Edelstein, *op. cit. infra*, t. 1, p. 99 sq.).

7. Sur les origines de la vocation thérapeutique de Cos, cf. *supra* p. 36. Notons qu'Asklépios a d'abord été l'hôte d'Apollon Kyparissios, dieu caro-égéen (?) de la végétation. Ce n'est qu'au III° siècle av. J.-C. qu'Asklépios supplante Apollon dans l'*alsos (infra* p. 389 n. 59).

8. *Supra* p. 36; il convient de distinguer deux périodes dans le culte rendu à Asklépios: un culte privé de la famille des Asklépiades (et que l'on peut faire remonter jusqu'à l'époque «achéenne», cf. F. Robert, *CRAI*, 1939, p. 91-99; A. Laumonier, *Cultes*..., p. 691) et seulement à partir du milieu du IV° siècle av. J.-C. un culte d'État, d'abord associé à Apollon, puis seul (cf. R. Herzog, *Heilige Gesetze von Kos*, n° 11 et 13).

9. Apollon Oulios (*LSCG* 170); G. Pugliese-Carratelli, *PP*, 1957, p. 443-4, suivi par F. Sokolowski, *loc. cit.* propose de trouver à ce dieu des origines pythagoriciennes. Or le nom Oliatos-Ouliades (Hérodote, V, 37; J. Crampa, *Labraunda*..., *index* s.v.; L. Zgusta, *Personennamen*...) est fréquemment attesté en Carie et dans la famille des Hékatomnides.

10. Apollon Oulios à Rhodes (*IG* XII, 1, 834, 845; *Lindos, passim*), à Milet (Strabon, XIV, 1, 6: Οὔλιον δ' Ἀπόλλωνα καλοῦσί τινα καὶ Μιλήσιοι καὶ Δήλιοι οἷον ὑγιαστικὸν καὶ παιωνικόν· τὸ γὰρ οὔλειν ὑγιαίνειν... Cf. A. Laumonier, *op. cit.* p. 553 et note 6; J. H. Croon, *Mnemosyne*, 1956, p. 196-7.

11. Thraemer, PWK II, col. 1662 sqq. (1670 sqq.: îles et Asie Mineure); *Lexicon d. griech. u. röm. Mythologie* (ed. W. H. Roscher) I, 1, col. 615 sqq. et *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ed. J. Hastings) VI, 550 sqq.; A. Walton *The cult of Asklepios* (1894), Cornell Studies in Classical Philology; E. J. et L. Edelstein, *Asclepius*, 2 vol. 1945 (très rapide sur les sanctuaires anatoliens); L. Séchan-P. Lévêque, *Les grandes divinités de la Grèce*, 1966, p. 227 sqq.; R. Martin-H. Metzger, *La religion grecque*, 1976 p. 62 sqq.

12. «Or il est habituel aux femmes en général comme à toutes personnes qu'inquiète une maladie, un danger, une difficulté, ...de consacrer la première chôse qu'elles ont sous la main, de vouer des sacrifices, de promettre des fondations de temples à dieux, démons et fils de dieux...» Platon, *Lois* 909 e (traduction A. Dies, CUF). A Pergame par exemple (Pausanias, *Périégèse* II, 26,8), le fondateur du culte aurait été un certain Archias fils d'Aristaichmos (Ière moitié du IV° siècle) en remerciement d'une guérison opérée par le dieu d'Épidaure. Il semble difficile d'admettre que le succès du culte d'Asklépios soit dû au prosélytisme de ses prêtres (J. et L. Edelstein, *op. cit.* p. 160 note 6).

13. *Supra* p. 37, à propos d'Hémithea; Notons le rôle éminent tenu par des magiciennes anatoliennes dans la mythologie (Hékate, Médée). Dans le bassin du Méandre il existait vraisemblablement un dieu Mandros (Maiandros?) associé à la mandragore (Hésychios mentionne un Zeus Mandragoras et une Aphrodite Mandragoritis) à laquelle était reconnue une vertu magique (A. Laumonier, *Cultes*... p. 525 sq.). La vallée du Méandre compte également de nombreuses sources chaudes aux vertus médicinales (*infra* n. 18).

14. Καὶ τῶν θερμῶν δ' ἐκ φύσεως ὑδάτων ἔνια ἁλυκά ἐστιν, ὡς τὰ ἐν Αἰγαῖς <τῆς> Κιλικίας καὶ περὶ Παγασὰς τά τ' ἐν τῇ Τρωικῇ Λαρίσσῃ καὶ περὶ Μαγνησίαν καὶ ἐν Μήλῳ καὶ Λιπάρᾳ· ἐν δὲ Προύσῃ τῇ πρὸς τὸν Μύσιον Ὄλυμπον τὰ Βασιλικὰ καλούμενα, τὰ δ'ἐν Ἀσίᾳ περὶ Τράλλεις καὶ τὸν Χαρακωμήτην ποταμόν, ἔτι δὲ Νύσσαν πόλιν, οὕτως ἐστὶ λιπαρὰ ὡς μὴ δεῖσθαι τοὺς ἐναπολουμένους ἐλαίου· τοιαῦτα καὶ τὰ ἐν Δασκύλου κώμῃ· τὰ δ'ἐν Καρούροις κατάξηρα καὶ σφόδρα θερμά· τὰ δὲ περὶ Μηνὸς κώμην ἥ ἐστι Φρυγίας, τραχύτερά ἐστι καὶ λιτρωδέστερα, ὡς καὶ <τὰ> ἐν τῇ καλουμένῃ Λέοντος κώμῃ τῆς

Φρυγίας· τὰ δὲ περὶ Δορύλαιον... Je reproduis ici le texte et la traduction de A. M. Desrousseaux, CUF, 1956, p. 104 sq. sans pour autant suivre toutes ses conclusions (cf. la discussion de ce texte par L. Robert, *Études de Numismatique grecque*, 1961, p. 61 sq.). Tout d'abord la nature des premières sources mentionnées fait problème. Le texte original indique qu'elles étaient «douces» (γλυκέα) et non «salines» (ἁλυκά) qui n'est qu'une conjecture — en note — de G. Kaibel (1887), mais alors la liste présente des contradictions dans la mesure où elle réunit en réalité les deux types de sources: celles de Tragasai (et non Pagasai, *infra* note 17) sont assurément salines, celles de Magnésie sans aucun doute douces (*infra* note 18). Un doute supplémentaire est introduit par le membre de phrase καὶ περὶ Παγασὰς τά τ' ἐν τῇ Τρωικῇ Λαρίσσῃ: le texte des manuscrits portait τάς, la correction τά τ' est due à Casaubon. Selon que l'on accepte l'une autre lecture, il y a une ou deux sources dans la région (*infra* note 17).

15. Un très important Asklépieion à Aigai, cf. *supra* p. 35 et *infra* p. 320 n. 73.

16. Il convient de corriger ici Pagasai en Tragasai. Après les réserves émises dans *Études*... p. 61, L. Robert *RPh* XLVIII, 1974, p. 222 n. 248 *in fine* adopte cette leçon (manuscrit E). J. M. Cook, *The Troad*, 1973, p. 220-226, étudie en détail la région de Larissa et situe Tragasai à proximité des sources salines de Tuzla. Leur haute teneur en sel (cf. Strabon XIII, 1, 48) a permis leur exploitation depuis l'Antiquité jusqu'au début du XX° s. au moins.

17. Dont la localisation n'est pas exactement assurée. L. Robert, *Études*... p. 57 sqq. et encore *Monnaies antiques en Troade*, p. 113 et n. 1, hésite entre Liman Tepe (Calvert) et Kösedere (Schliemann). J. M. Cook, *op. cit.* p. 219, opte pour la première solution. Dans les deux cas les sources les plus proches sont celles de Tuzla-Tragasai (plus proches d'ailleurs de Liman Tepe que de Kösedere) et il conviendrait de lire ainsi le texte d'Athénée: καὶ περὶ Τραγασὰς τὰ ἐν τῇ Τρωικῇ Λαρίσσῃ...

18. Il s'agit sans doute de Magnésie du Méandre. Xénophon, *Hell.* III, 2, 19: «là (à Leucophrys) où se trouve un sanctuaire très vénérable d'Artémis avec un lac de plus d'un stade à fond de sable d'une eau sans cesse renouvelée, potable et chaude».

19. L. Robert, *Hellenica* II (1946) p. 94-102; le témoignage daté le plus ancien concernant ces sources est une lettre d'Hadrien, très mutilée (*EA*, p. 231) concernant les θερμὰ ὕδατα; une épitaphe attique d'époque impériale nous apprend que ces sources étaient consacrées aux Nymphes (*Hellenica* II, p. 97) et ce fait est confirmé par une monnaie de Julia Mammaea (*ibid.* p. 94-96). Les Thermes royaux ont acquis un renom particulier à l'époque byzantine en raison de la proximité de la capitale. Les témoignages sont particulièrement nombreux à cette époque, cf. Étienne de Byzance, s.v. Θέρμα; *Anthol. Pal.* IX, 630; 676 etc...

20. La correction de Charakométès en <'Α>χάρα<κα> κομήτης (cf. W. M. Ramsay, *HGAM*, p. 113) semble devoir emporter l'adhésion. Le bourg d'Akharaka (Strabon XIV, 1, 44) est situé à 5 km à l'ouest de Nysa, sur un site antique où est attesté le culte de Pluton et Coré; Cf. H. Pringsheim in W. von Diest, *Nysa ad Maeandrum* (Jahrb. D. Arch. Inst. Erg. X) 1913, p. 24-28; 57-61.

21. Strabon XIV, 1, 43; cf. W. von Diest, *op. cit.*

22. La localisation de Karoura, Menoskome et Men Karou a présenté de nombreuses difficultés (cf. W. M. Ramsay, *HGAM*, p. 135; *CB* I, p. 170 sq. où l'auteur présente deux points de vue différents; G. Radet, *La Lydie*..., p. 325). En confrontant Athénée II 43 a-b et Strabon XII, 8, 17: «Karoura marque la frontière entre la Phrygie et la Carie; c'est une *kome* ayant des auberges et des sources d'eau bouillante»...; XII, 8, 20 «Entre Laodicée et Karoura, il y a un temple de Men Karou...», il paraît cependant assuré qu'il s'agit de trois localités différentes.

L'identification sur le terrain est rendue difficile par l'abondance des sources chaudes dans la région et seule Karoura semble pouvoir être située avec précision, au sud du Méandre au nord-est de Tekke.

24. Cf. *HGAM*, p. 143 sq.

25. Cf. Étienne de Byzance s.v. Θέρμα. Ici encore l'abondance des sources rend difficile l'identification. A Dorylées même, les sources thermales sont bien connues; L. Robert, *Hellenica* X, p. 78-82, réexamine l'inscription *MDAI(A)* 1902, 271 et situe le sanctuaire de Meter Thermene à 35 km au sud-est de Dorylées. Peut-être s'agit-il de la source mentionnée par Athénée? Sur les sources chaudes de Dorylées, W. M. Ramsay, *CB* I, p. 56 et *SHAEPRE*, p. 276 n° 8 dédicace à un personnage qualifié de «restaurateur des thermes».

26. Cf. P. de Tchihatcheff, *Asie Mineure* (1853); V. Cuinet, *La Turquie d'Asie* (1890-5); K. Baedeker, *Konstantinopl und Klein-Asien* et en dernier lieu J. H. Croon, «Hot Springs and Healing Gods», *Mnemosyne* IV 20, 1967, p. 225-246.

27. *Infra* p. 34 pour l'Asklépieion; cf. J. M. Cook, *op. cit.* p. 203. Les sources se trouvent à Kaplica à quelques kilomètres au sud-est d'Alexandrie, elles ne peuvent pas servir à localiser Larissa; L. Robert, *Études*..., p. 59 et 61.

28. Croon, *loc. cit.* p. 235; les seuls témoignages de la présence d'Asklépios sont des monnaies.

29. Des sources chaudes sur le territoire d'Atarneus, Pausanias, IV, 35, 10; cf. L. Robert, *Études*..., p. 61 n. 1; J. H. Croon, *Mnemosyne*, 1956, p. 199 n. 6.

30. La Phrygie Hellespontique au sud de Cyzique est particulièrement bien pourvue en sources chaudes (Cuinet IV, 44; F. W. Hasluck, *Cyzicus*, p. 141 n. 1) cf., Aelius Aristide, *Or.* L. L'interprétation de ce texte a donné lieu à des conclusions divergentes (W. M. Ramsay, *HGAM* p. 155 sqq.; Hasluck, *Cyzicus*, 1910, p. 141 sqq.; L. Robert, *Villes*..., p. 198 n° 3; *EA*, p. 207-222; C. A. Behr, *Aelius Aristides*, 1968, p. 3-6 et pl. I). Il ressort du texte que les sources chaudes étaient à deux jours de voyage du temple de Zeus Olympien (L, 2), qu'elles étaient placées sous le patronage d'Artémis Thermaia et des Nymphes (L, 4). D'autre part, (L, 3) «Poimanenon est une localité de Mysie et il y a là un sanctuaire d'Asklépios saint et renommé». La localisation de Poimanenon fait problème; doit-on la placer près ou sur l'Aisepos près de l'Artémaia (à Gönen) des listes d'Hiéroclès qui est vraisemblablement identique à la source chaude d'Aelius Aristide (Calder-Bean), sur le Tarsios ou à Eski Manyas (Behr, *loc. cit.* avec bibliographie); une autre source chaude (Ilica Köy, Hasluck) est signalée en V 13 et 42; d'après Ramsay, *loc. cit.* une autre entre Hadrianutherai et Poimanenon.

31. Le toponyme Germè est selon G. Radet, *la Lydie*..., p. 309, l'équivalent du sanscrit *gharma* (en grec, θέρμος); il conviendrait donc de rechercher cette localité à proximité d'une source chaude, mais il y en a beaucoup en Mysie. L. Robert, *Villes*..., p. 393 sqq., propose Halkapinar (sanctuaire des Nymphes) près de Savastepe (Germè). Les sources paraissent consacrées à Héraklès et aux Nymphes, Asklépios apparaît seulement sur les monnaies (un sanctuaire de ce dieu à Madaltepe, L. Robert, *ibid.* p. 403 sq.).

32. On trouve des sources chaudes dans le voisinage de Pergame, mais celle qui alimente l'Asklépieion était froide; cf. Zchietzschmann, PWK XIX, 1260-1; Aelius Aristide, *Or.* XXXIX, 1-18 (Edelstein n° 804). Notons en passant une inscription de Synaos en Abbaïtide, W. M. Ramsay, *JHS* X, 1889, p. 227 n° 25; en dernier lieu E. N. Lane, *CMRDM* I 90; Γαλλικῷ Ἀσκληπιὰς κώμης Κερυξέων πα[ι]δίσκη <Δ>ιογένου λύτρον, que W. H. Buckler, *ABSA* 1914-16 p. 181 traduisait ainsi: «Galliko, esclave du village d'Asklépios des Kéruzeis, rachat de Diogenes». Cette interprétation — et donc la mention d'un village d'Asklépios — doit

être rejetée en raison du texte même mais surtout parce que le stèle comporte un relief représentant sans équivoque le dieu Men. Gallikos est sans doute une épithète de ce dieu (cf. P. Herrmann, *Nordostlydien* p. 47 n. 183; E. N. Lane, *op. cit.*) et on pourrait comprendre «A (Men) Gallikos, Asklépias, de la *kome* des Keruzeis, esclave de Diogenes (la lettre effectivement gravée au début du nom est un lambda), en expiation. Pour le sens de λύτρον, *infra* p. 421 n. 52.

33. E. L. Shields, *The Cults of Lesbos*, Diss. Baltimore, 1917, p. 12-19; J. H. Croon, «Artemis Thermia and Apollo Thermios'', *Mnemosyne* IV 9, 1956, p. 196-7; *IG* XII, 2, 101; 103; 106; 108; les thermes étaient devenus aussi le centre d'une importante panégyrie, Θερμιακὰ πανάγυρις, cf. n° 247-251 (Shields p. 15). Apollon Thermios n'apparaît que dans une inscription d'époque impériale et plutôt semble-t-il au simple titre de frère d'Artémis (*IG* XII, 2, 104); sur Asklépios à Mytilène, *infra* p. 321 n. 78.

34. Sources chaudes, Burchner, PWK VI, 678; le culte d'Asklépios est attesté dès le début du IV° s. (*LSAM* 24; organisation des sacrifices à Apollon et Asklépios).

35. Philostrate *Heroikos* 18 (300) signale ces «bains d'Agamemnon» auxquels fait vraisemblablement référence Aelius Aristide, *Discours sacrés* III, 43. Ces derniers se trouvaient en dehors de la cité et l'auteur les lie implicitement au culte d'Asklépios. On s'est demandé s'il ne convenait pas de rechercher près d'eux le sanctuaire qui «a été fondé de nos jours à partir de Pergame» (Pausanias II, 26, 8-9), «entre le Mont Coryphe et une mer dans laquelle aucune eau ne se déverse» (*id.* VII, 5, 9); Cf. Bürchner, PWK III A, 753. On peut d'ailleurs préciser (*Discours sacrés* IV 102) que le temple était en cours de construction à la fin de 147 ap. J.-C. «au port le plus éloigné» et qu'Aelius Aristide déclina «l'honneur» qui lui était fait en refusant le sacerdoce du dieu. L'ensemble des informations est difficilement conciliable, cf. C. A. Behr, *Aelius Aristides* (p. 25 n. 13; 26 n. 16; 62 n. 5); Philostrate, *Heroikos* 300 situe les sources chaudes à 40 stades de Smyrne et on les identifiera à celles de Strabon XIV, 1, 36 qui situe près d'elles un temple d'Apollon. Il y avait un autre Asklépieion dans le gymnase, *Discours sacrés,* I, 17; Philostrate, *Vitae Sophistarum* II, 26 «Il (Herakleides le Lycien) contribua également à l'embellissement de Smyrne en faisant édifier dans le gymnase d'Asklépios une fontaine d'huile d'olive avec un toit d'or». Le succès du culte d'Asklépios à l'époque impériale est attesté par plusieurs textes épigraphiques: dédicaces (*CIG* 3158, 3159); mention d'un prêtre (*CIG* 3170 = *IGR* IV 1436).

36. Pausanias VII, 5, 11; Aelius Aristide, *Discours Sacrés* III, 10-11; cf. W. Ruge, PWK XIV, 814.

37. L. Robert, *OMS* I, 549-568, propose de reconnaître une seule et même cité dans les Thermaioi et les Asklepieis sur l'île d'Ikaros (*Syll*^{3} 562); la cité de Thermoi était installée à proximité d''une source sulfureuse, fréquentée encore au XIX° s. par les habitants de Samos. La changement de nom a eu lieu entre le milieu du IV° s. (*IG* II^2 1637; meilleure édition, J. Coupry, *ID* 104/9, qui propose de dater l'inscription soit de 360/59, soit de 355/4; mention des Thermaioi) et la fin du III° s.; L. Robert, penche avec prudence, pour le III° s. et suggère de voir la raison de ce changement de nom dans la progression territoriale des Samiens. Selon Croon, *loc. cit.,* Asklépios aurait ainsi supplanté Artémis Tauropole qui possédait le sanctuaire le plus important de l'île. Rien ne permet d'affirmer ou d'infirmer ce fait: les Samiens continuent à vénérer Artémis Tauropole (L. Robert, p. 559), de plus le changement de nom de la cité ne donne pas d'indication sur la date de l'introduction du culte d'Asklépios à Thermai.

38. H. C. Butler, *Sardis* I, 1, 1922, p. 20-21.

39. J. Keil, PWK XIX, 2092; il est vraisemblable qu'à ces sources était plutôt associée Artémis Anaïtis dont le culte est bien attesté à Philadelphie (cf. L. Robert, *EA* 162-3 et *supra* p. 265) alors qu'Asklépios n'est présent que sur le monnayage.

40. *IGR* IV, 1377: κώμη τῆς Μοκαδδηνῆς. Il est à noter qu'un culte y est rendu à Attis et à la Meter Phrygienne (Cybèle), cf.P. Herrmann, *Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien* (1962) n° 36 et commentaire (Thésée s'est-il substitué à Attis, ou plutôt y a-t-il eu fusion entre les deux?).

41. *Supra* p. 31.

42. J. H. Croon, «Heracles at Lindos», *Mnemosyne* IV 6, 1953, p. 283-299. La divinité principale associée aux sources thermales est ici Héraklès, dont la tradition mythique place le débarquement à Thermydra, le port de Lindos mais aussi le lieu où se trouvent les sources thermales. Il est également possible qu'Apollon Oulios (*IG* XII, 1, 845) ait été associé à cette activité (*supra* p. 27).

43. *Supra* p. 36; pour J. H. Croon, *op. cit.* p. 230 sq., ces sources étaient trop éloignées de l'Asklépieion pour lui être associées autrement que tardivement (sous Claude, construction d'un aqueduc, *supra* p. 286, par le médecin Xénophon); il propose Héraklès comme patron de ces dernières, sans invraisemblance mais sans argument convaincant.

44. Cf. W. M. Ramsay, «The Permanent Attachment of Religious Awes to Special Sites», *Transactions of the Oriental Congress*, 1892.

45. Simple mention de l'île chez Strabon, XIV, 2, 16; W. R. Paton-W. Dorpfeld, *MDAI(A)*, 1895, p. 466 sqq.; A. Maiuri, *ASAA* (IV-V, 1921-2) p. 449 sqq. A. Laumonier, *Cultes*... p. 640 sqq. On n'a, en l'absence de fouilles systématiques du sanctuaire, qu'une seule inscription dont le caractère religieux est évident, mais qui ne mentionne pas le nom de la divinité qui régnait sur le sanctuaire et sur l'île, *MDAI(A)* p. 468 = *BCH* 1894, p. 26-7, n° 1: κοιτῶνα τὸν ἐν τῶι ἱερατικῶ οἴκω χαριστήριον καὶ τὸ μαδι[σ]τήριον...

46. La présence d'Asklépios est simplement attestée par des monnaies (Walton, 108).

47. L. Robert, *Hellenica* II, p. 99, *OMS* I, p. 402-6; *Villes*..., p. 401 n. 4. Plusieurs reliefs dont 2 inscrits ont été publiés par A. M. Mansel, *Yalova und Umgebung, Istambul Müzeleri Nesriyati* (1936). On y trouve associés Héraklès et les Nymphes et, dans un cas seulement, Asklépios; le relief publié par L. Robert, *OMS* I est le plus ancien de la série, il a été consacré par un Byzantin (l'ensemble des documents peut être daté du II° s. avant notre ère à l'époque augustéenne). La proximité de la capitale explique d'ailleurs le succès de ces Thermes Pythiens à l'époque des empereurs byzantins; un grand nombre de documents se rapportent à ce site (la plupart de ceux que W. M. Ramsay, *HGAM* 180, attribue à tort à Prusa de l'Olympe), le plus intéressant étant *Act. S. Patricii*, 28 avril (p. 576): «Julius proconsul cum ingressus Thermas, sacra Asclepio et saluti peregisset», qui nous montre la progression du culte d'Asklépios en un lieu où son rôle était primitivement marginal.

48. Croon, p. 237 n. 4; cf. à Acmonia une simple invocation à Asklépios, *IGR* IV 661 (Ramsay, *REA*, 1901, p. 273).

49. Croon, *Mnemosyne* IV 6, 1953, p. 296-7.

50. Croon, *Mnemosyne*, 1967, p. 238 n. 4.

51. Les témoignages de Strabon XII, 8, 17 et XIII, 4, 14; Vitruve VIII, 3, 10; Philostrate, *Vit. Apoll.* II, 10 s'accordent pour montrer l'importance des sources d'Hiérapolis et de leurs effets méphitiques (cf. *CB* I, p. 85 sqq.).

52. Les Thermes des Phazimonites sont connus essentiellement par deux inscriptions (*Studia Pontica* III, 24-25) qui ont fait l'objet de nombreux travaux, en particulier A. Wilhelm *JOEAI* XXVII (1931) Beibl. 84 sq. et 94; (L. Robert, *EA*,

385; *Hellenica* IV, p. 75 sq.). J. Zingerle, *Comm. Vindobonenses* III (1937) «Heilund Dankinschriften» 99-103; en dernier lieu G. E. Bean, *Belleten* XVII (1953) p. 167-178 (cf. L. et J. Robert, Bull. 1955, n° 230): remerciements à une source guérisseuse et dédicace à Asklépios, aux Nymphes et au médecin.

53. J. H. Croon, *Mnemosyne*, 1952, 120-122.

54. Aquae Calidae, près de Faustinopolis; Les source chaudes existent encore mais les traces antiques ont disparu, au moins en surface. Pas d'inscription connue sur place mais cf. l'itinéraire transcrit par *CIL* VI, 5076 ainsi que la Table de Peutinger; en dernier lieu, M. H. Ballance, *AS* 14 (1964), 144 (sur le site moderne de Çifehan Kaplicasi).

55. Sur une monnaie Asklépios et Héraklès associés dans un temple (Walton 116).

56. *Infra* p. 319 n. 73.

57. Cf. par exemple les Thermes des Phazimonites (*Studia Pontica* III, 24).

58. *Mnemosyne* IV 20, 1967, p. 243.

59. Il n'est pas possible, en effet, d'admettre que l'utilisation des sources ait pu débuter de façon brutale et spontanée à l'époque hellénistique; Cf. à ce sujet les remarques mesurées et pertinentes de R. Ginouves, *Balaneutikè* (1962) p. 349-373, spécialement p. 367-371 que l'on comparera à J. H. Croon, *Mnemosyne*, 1967, dont les vues sont sans doute justes mais exprimées de façon trop systématique. On notera que l'usage des bains chauds, dans les maisons ou les gymnases, à des fins thérapeutiques est bien attesté dès l'époque classique, cf. Hippocrate, *Épidémies* V, 10; *Régime* (qui daterait des environs de 400 avant notre ère) LVII, 1; *Régime des maladies aiguës* LXV-LXVIII; *Des Articulations* 47; etc..., même s'il y a à son égard quelques préjugés, cf. Aristophane, *Nuées* 1045 sqq., et s'il est exclu de certains traitements.

60. L. Robert, *Hellenica* X (1955) 78-82; cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle,* p. 206 n. 8 et 395.

61. V. Cuinet, *La Turquie d'Asie* (1890-5) spécialement t. III, 375; t. IV p. 41 pour la région de Dorylées.

62. Aelius Aristide, *Discours sacrés* IV, 4, où l'auteur invoque l'Aisepos, Artémis Thermia et les Nymphes. E. L. Shields, *op. cit.* p. 14 propose de voir là l'influence de la déesse de Lesbos. Cela paraît plausible mais n'exclut nullement l'idée qu'ici Artémis est l'expression grécisée d'une déesse-mère préexistante, tout comme pour la source des environs de Magnésie (Xénophon, *Hell.* III, 2, 19) consacrée à Artémis Leucophryene; en revanche il n'est pas évident qu'il en aille de même à Lesbos, où Artémis sur les monnaies ne prend jamais l'apparence d'une divinité aux caractères orientaux. Artémis Thermia à Rhodes *IG* XII, 1, 24. Par un curieux retour des choses, une dédicace à Artémis Sebastè Baiianè dans un établissement thermal sur une source chaude à Böjük Tepeköy près du Granique (*CIG* 3695 e).

63. *Infra* p. 327 n. 135.

64. Associées à Héraklès ou Asklépios; sur le pouvoir guérisseur des Nymphes, *EA*, p. 408 n. 4.

65. J. H. Croon, *Mnemosyne,* 1953; cf. L. Robert, *Villes...*, p. 401 n. 4, à propos du site d'Asarköy en Mysie où l'on a relevé la mention de concours dédiés à Héraklès. Sur l'association de ce dieu et des sources chaudes, Aristophane, *Nuées* 1050; Athénée XII, 512 f.

66. Pour rester dans notre cadre géographique, outre cet exemple, à Cos *LSCG* 152 (= M. Segre, *Riv. Ist. Arch.* III, 1938, 191-8), au IV° s. culte des Nymphes dans le sanctuaire d'Asklépios; G. Pugliese-Carratelli, *Miscellanea di Studi Alessandrini (Studi A. Rostagni)* 1963, p. 162 sq. autel du III° s. avant notre ère, mention de

plusieurs divinités dont Asklépios, Apollon, Héraklès, les Nymphes; à Sardes, *Sardis* VII, 1, 94, consécration d'une statue d'Asklépios aux Nymphes en remerciement d'une guérison. Buckler-Robinson lient cette guérison, et donc la présence des Nymphes, aux sources chaudes qui se trouvent à proximité de Sardes (H. C. Butler, *Sardis* I, 1, p. 20-21).

67. Cf. pour illustrer notre propos, la fondation d'un agonothète à Chios (J. Vanseveren, *RPh*, 1937, p. 334-337) qui verse, à titre de *summa honoraria* 10 000 dr. dont une partie serviront à embellir l'Asklépieion — ce qui suppose qu'il était déjà construit mais nous ne savons pas depuis combien de temps — les intérêts du reste permettront la consécration d'objets cultuels d'or et d'argent.

68. Croquis p. 32; Cos, Pergame (sur ces deux sanctuaires, cf. *supra* p. 36); Érythrées (U. von Wilamowitz-Moellendorff, «Nordionische Steine», *AbhPAW*, 1909, p. 37 n° 11 = *LSAM* 24 = H. Engelmann-R. Merkelbach, *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai* (1973) n. 205, règlements relatifs au culte d'Asklépios, dont on notera l'association avec Apollon, 380-360 av. J.-C.); Éphèse, inscription du IV° s. Ἀσκληπιῶ ἱερόν *(SEG IV*, 528 = *JOEAI*, 1926, p. 264); plusieurs autres témoignages sur le culte d'Asklépios à Éphèse, à l'époque impériale, Aelius Aristide, *Discours sacrés* II 82; *SEG* IV 521; *JOEAI* VIII, 1905, p. 128.

69. Sur Épidaure, cf. A. Burford, *The Greek Temple builders at Epidauros. A social and economic study of building in the Asklepian sanctuary during the 4th and 3rd cent. B.C.*, 1969. La plupart des auteurs anciens qui traitent de la diffusion du culte d'Asklépios lui donnent une origine épidaurienne (Pausanias II, 26, 8-9; Julien, *Contre les Galiléens,* 200 a-b). Les Épidauriens revendiquent Astypalaia comme l'une de leurs fondations (*IG* IV^2 1, 47, IV° s.); sur les ruines du temple, cf. le récit de J. d'Ansse de Villoison cité à propos d'*IG* XII, 3, 187; cf. *IG* XII, 3, 167; 173, l. 49: ἱερὸν τῆς Ἀθηνᾶς καὶ τοῦ Ἀσκληπιοῦ. A Pisyé (Carie), un autel votif à Asklépios d'Épidaure, P. Roos, *MDAI(I)* 25 (1975) p. 337.

70. Hérondas II, 95-98: «...comment est venu ici (à Cos) de Tricca, Asklépios...»

71. Le culte privé peut avoir, comme à Pergame, Épidaure pour origine, mais dans certains cas, se rattache directement à l'histoire des pérégrinations de la famille du dieu, venue de Thessalie et plus précisément de Tricca (Homère *Iliade*, II, 729 sqq.). Le culte du héros puis du dieu médecin serait donc né très tôt, dès la migration de la fin du II° millénaire (F. Robert, *CRAI*, 1939, p. 91 sqq.) et se serait élaboré par étapes avec un jeu d'influences assez complexes parmi lesquelles celles d'Épidaure et de Cos auraient été déterminantes.

72. Cf. par exemple J. et L. Edelstein, *op. cit.* p. 115 n. 17 «...the worshippers of Asclepius were those who still adhered to the truly Greek deities». Cf. également L. Séchan-P. Lévêque, *op. cit.* et la contribution de L. Robert à l'ouvrage collectif *Laodicée du Lycos. Le Nymphée* (1969) p. 292, à propos des *Asklepieia* de cette cité. Ainsi on ne peut pas accepter les conclusions de W. M. Ramsay, *CB* I, p. 377 ap. n°198 (cf. p. 355) selon qui Asklépios et Hygie à Eumeneia étaient «obviously a mere hellenizing identification of the god (Men) and the goddess of Attanassos».

73. A partir des quelques documents que nous possédons: Arrien, *Anabase* II, 5, 8 (organisation de concours et sacrifices à Soloi); VII, 14, 6 (réponse à des envoyés d'Épidaure, auxquels il remet une offrande pour le dieu, «bien qu'Asklépios ne m'ait pas toujours été favorable, car il n'a pas sauvé le compagnon que je chérissais à l'égal de moi-même»); Pausanias VIII, 28, 1 (offrande à Gortyne). J. et L. Edelstein (suivant en ceci O. Kern, *Die Religion der Griechen* III, p. 47 sq.) *op. cit.* p. 251, y voient la preuve d'un culte spécial voué par Alexandre à Asklépios. Il semble que ce soit là beaucoup forcer les textes. Tout d'abord les «preuves» avancées sont tout

compte fait, assez maigres. Alexandre a multiplié les marques de déférence à l'égard des sanctuaires grecs, bien entendu en partie pour se concilier les bonnes grâces des cités (*infra* V° partie ch. 10) et deux dons connus ne comptent guère face aux splendides cadeaux faits par le roi à d'autres dieux, cf. C. A. Robinson, *The History of Alexander the Great,* 2 vol., 1953-1963 (spécialement II p. 144 sqq.) où l'on trouvera un catalogue des sources. Les sacrifices et les concours de Soloi méritent également quelqu'attention: il est vraisemblable qu'Alexandre a manifesté sa piété à Asklépios à Soloi parce qu'existait déjà dans cette cité un culte voire même un sanctuaire du dieu; en effet, tout comme l'Asie Mineure Occidentale, la partie orientale de la côte cilicienne a été vouée très tôt au culte d'Asklépios. Le sanctuaire le plus connu est celui d'Aigai dont on ne connaît pas la date de fondation mais la présence de l'effigie d'Asklépios et d'Hygie sur des monnaies hellénistiques (*BMC, Cilicia*, p. 20 sq. et pl. III, n° 12) ainsi que la désignation de la cité par les termes τῆς ἱερᾶς ϰαὶ αὐτονόμου atteste à la fois l'antiquité du culte et sa place dans la vie de la cité (cf. les remarques de L. Robert à propos de Germè, *Villes*..., p. 500 et *supra* p. 28. Mais même si l'on ne donne pas une valeur théophorique au qualificatif ἱερά, il semble néanmoins témoigner du souvenir d'une réalité religieuse plus que d'un thème de propagande, ici comme dans le cas d'Ancyre allégué par L. Robert, cf. *supra* p. 302 n. 14). Libanios, *Or.* XXX, 39 nous apprend que les habitants de toute la Cilicie se fiaient à Asklépios pour les guérir. Tarse rendait également un culte à Asklépios (*supra* p. 30). Enfin l'épisode rapporté par Arrien, VII, 14, 4 où Alexandre détruit un sanctuaire d'Asklépios (ne s'agit-il pas plutôt d'un dieu assimilé à Asklépios par les soldats gréco-macédoniens? Ce sanctuaire est inconnu par ailleurs), ne plaide guère en faveur d'une piété particulière du souverain envers le dieu.

74. Colophon, dédicace de la fin du IV° s., Meritt *AJPh*, 1935, p. 358-397, n° 11; décret des Asklépiastes, d'époque hellénistique, L. Robert, *REA*, 1926, p. 5 sq.; Cf. encore Aelius Aristide, *Discours Sacrés* III, 12, qui consulte le dieu à Colophon; Lampsaque, règlement des *Asklepieia* (*CIG* 3641 b = *LSAM* 8) II° s. av. J.-C.; Priène (*Insch. Priene*, 19, 1. 45 sq. deuxième moitié du III° s. av. J.-C.) le décret doit être inscrit sur la parastade du portique de l'Asklépieion; Rhodes, dont le cas fait problème, Diodore XIX, 45, 4 nous apprend qu'en 316 au moins existait un temple d'Asklépios; à quelle date et d'où le dieu est-il venu? Les difficultés résultant de l'interprétation de *IG* XII, 1, 26 (IV° s. av. J.-C.): Νιϰασιϰράτης Μνασιδώρο[υ] Ἀσϰληπιῶ[ι τ]ῶι ἐν Κεγχρεαῖ[ς] ταῖς ἐν Ἄργει ϰαὶ Ὑγιείαι, tendent encore à compliquer le problème; s'agit-il d'une pierre errante ou bien faut-il y voir la preuve de l'origine péloponnésienne du culte d'Asklépios; le culte d'Asklépios est également bien représenté à Camiros; sur l'ensemble des *testimonia*, D. Morelli, *I Culti in Rodi, Studi Classici e Orientali* VIII, 1959, p. 31 sq., 115-117; Tralles (Vitruve VII, Praef. 12) dont l'Asklépieion aurait été bâti par un architecte du nom d'Arkesios. O. Rayet, *Milet*..., p. 51-53, discute le nom de ce dernier et la localisation du temple qui daterait du III° s.; à Melainai en Troade, un Asklépieion fondé par Lysimaque (Strabon XIII, 1, 44).

75. *Op. cit.* p. 250 et n. 33; cf. par exemple la dédicace par des marins à Halicarnasse (LW 504: Apollon Archégète et Asklépios). On pourrait également penser à Asklépios Ἀποβατήριος à Iasos (D. Levi-G. Pugliese-Carratelli «Nuove iscrizioni di Iasos» *ASAA* 39-40 (1961-62) n. 16, milieu du II° s. av. J.-C.; L. Robert, *OMS* III, p. 1509-1510). On pensera avec L. Robert que cette épithète indique que le dieu est arrivé par mer mais aussi que «si Asklépios à Iasos est Apobatérios, c'est sans doute qu'il protège le débarquement dans le port parce que lui-même y débarqua». Sur les monnaies, le serpent d'Asklépios sur une galère à Mytilène et à Nicomédie (*ibid.* p. 1511; *EA*, pl. I, 13).

76. C. B. Welles, *RC*, 25. Les rois de Bithynie semblent vouer un culte particulier à Asklépios; ainsi Prusias, vainqueur d'Attale (en 155-4 av. J.-C.) fait un sacrifice à Asklépios de Pergame (Polybe XXXII, 15, 1). A l'époque impériale, une tribu Ἀσκληπιός (*CIG* 3774 sq. et *MAMA* III, 263) existe à Nicomédie, ce qui suppose au moins un culte, un sanctuaire de ce dieu est signalé par Pausanias III, 3, 8 avec la mention de l'épée de Memnon qui y est consacrée; à Prusa de l'Hypios et Tieion, deux sacerdoces viagers (LW 1178; *EA*, p. 286 n. 10) et une dédicace à Leukai (*CIG* 3767) vraisemblablement par le prêtre.

77. Les témoignages de la présence d'Asklépios à Milet à l'époque hellénistique sont relativement pauvres (Théocrite, *Ep.* VIII) en revanche le culte semble florissant à l'époque impériale: *LSAM* 52, vente du sacerdoce au Ier s. de notre ère; *CIG* 2864. Cf. A. D. Nock, *CPh,* 1950, p. 48-50 (c. r. de l'ouvrage de J. et L. Edelstein).

78. Il y avait un Asklépieion important à Mytilène, cf. E. L. Shields, *The Cults of Lesbos* (1917), diss. Baltimore, p. 50-55; sur le site du sanctuaire, D. Evangelidis, *AD* IX, 1924-1925, p. 44-45; inscriptions, *IG* XII, 2 et XII *Suppl.* en particulier 4 p. 2, mention, partiellement restituée, de l'Asklépieion (vers 350). Le sanctuaire avait acquis une grande renommée à l'époque hellénistique: cf. le traité entre Eumène et ses mercenaires révoltés (*OGIS* 226, l. 16 sqq.). Les *Asklepieia* acquièrent également (ou avaient acquis dès le III° s.) une audience très large au début du II° s. (L. Robert, *OMS* I, p. 27-32 = *IG* XII, *Suppl.* 3); diverses mentions de sacerdoces et dédicaces, ainsi celle publiée par S. Charitonidis, Αἱ ἐπιγραφαὶ τῆς Λέσβου. Bibl. Soc. Arch. Ath. 60, n°33: Ἀριστείδης Ἀσκληπιῶι Σωτῆρι εὐχήν. On se demandera si cet Aristide n'est pas le célèbre rhéteur, bien connu par ailleurs comme un dévôt d'Asklépios (Bull. 1970, 422). Dans l'île voisine, Nésos, les amendes éventuelles des magistrats doivent être versées à Asklépios (*IG* XII, 2, 645b); une liste d'amendes et autres revenus provenant vraisemblablement du sanctuaire d'Asklépios (*ibid.* 646, cf. *supra* p. 197) est également conservée.

79. *IGR* IV 243 = *CIG* 3577 (époque impériale, dédicace à Apollon Smintheus et Asklépios Sôter); LW III 1036 = *CIG* 3582 (mention d'Asklépios, ép. imp.).

80. Cyzique, Hasluck, *op. cit.* p. 226, concours à l'époque impériale; cf. encore *IGR* IV 159, 2° moitié du Ier s. avant notre ère, sanctuaire d'Asklépios et d'Apollon; dédicace à ces mêmes dieux à Daskyleion, L. et J. Robert, *JSav.*, 1976, p. 232-235 (écriture d'époque hellénistique).

81. E. J. Hicks, *JHS* XXVII, 1907, p. 227 sq. n° 2: Ἀγαθῇ Τύχῃ. Ἐπηκόῳ θεῷ Ἀσκληπιῷ Ἐπιδαυρίῳ Περγαμηνῷ διώρυγα κατοικοῦντι Γ. Ναίβιος Ἰοῦστος ὑπὲρ σωτηρίας τὴν στοὰν καὶ τὸν εἰς τὴν οἰκοδομίαν τόπον ἐχαρίσατο τῷ θεῷ. Cette dédicace du II° s. de notre ère (la double mention de Pergame et d'Épidaure n'est pas sans intérêt) commémore la construction d'une *stoa* sur un terrain consacré au dieu à cet effet. La canalisation (διῶρυξ) dont il est question ici est très vraisemblablement celle qui amène l'eau au sanctuaire, ce qui invite à penser à l'existence de cures thermales en ce lieu; dans une autre dédicace le dieu est qualifié de διωρυγείτης (n°3).

82. *LSAM* 5 (= *Syll*^{3} 1009) vente de sacerdoce: Ier siècle av. ou après J.-C. Sur les privilèges du prêtre (exemptions diverses, jouissance d'une partie du domaine sacré, etc...) et la vente des sacerdoces en général. Cf. *infra* II° partie.

83. Héraklée Pontique, cf. L. Robert, *EA*, p. 256, dédicace.

84. Le culte rendu à Asklépios à l'époque impériale nous est connu essentiellement par des mentions de sacerdoces: notons à Saribeyler, un prêtre et médecin avec une possibilité de localisation du sanctuaire à Madaltepe (L. Robert, *Villes...*, p. 403); Atyokhorion, un prêtre héréditaire, (*ibid.* p. 130 = W. M. Ramsay, *CB* I,

p. 146 n° 35 = *MAMA* IV, 302); Lagina-Panamara (G. Cousin-G. Deschamps, *BCH*, 1888, p. 85 n°9 l. 11, un *agalma*, offert par M. Sempronius Clemens dont on sait par ailleurs qu'il était prêtre à vie du dieu, *ibid.* 11, l. 9, fin du II° s. ap. J.-C. Cf. A. Laumonier, *Cultes*..., p. 290 sqq.); Termessos (F. Lanckoronski, *Pisidien*..., n° 16; 58 et 139, prêtrise à vie; *CIG* 4366 i); Ancyre (*IGR* III, 205, 250-300 ap., prêtrise à vie); cité de Midas, prêtre d'Agdistis et Asklépios (*MAMA* VI 394); prêtre héréditaire d'Asklépios Sôter à Dionysopolis (inscription trouvée à Zeive), W. M. Ramsay, *CB* I, p. 146 n°35; à Amorion (Th. Drew-Bear, *GBRS* 17 (1976) p. 257 n°11) consécration d'un *naos* (sans imaginer naturellement une construction importante); de la même région une petite tablette votive (L. Robert, *Hellenica* X (1955) p. 94-5). A Kition (Chypre), un personnage est désigné comme le second fondateur du sanctuaire et grand-prêtre d'Asklépios et Hygie: τοῦ δευτέρου κτίστου τοῦ ἱεροῦ [κα]ὶ ἀρχιερέως ᾿Ασκληπιοῦ καὶ ῾Υγιεία[ς], A. S. Megaw *JHS Suppl.*, 1955, p. 31.

85. *Sardis* VII, 1, 94; ou encore *BCH* 1888, p. 269 n° 54, fin du II° s. après J.-C. (Stratonicée-Panamara). Thraemer (PWK *s.v.*) dénombre 186 mentions d'Asklépios (il en signale même 410 in *Encyc. of Rel. a. Ethics*). Il n'est pas question, comme le fait par exemple Edelstein, *op. cit.* p. 25, de penser qu'il s'agit chaque fois d'un *sanctuaire* du dieu.

86. Panamara, *BCH*, 1888, p. 85 n° 9 (Asklépios a sa statue dans une chapelle avec beaucoup d'autres divinités). En Lydie, on notera l'introduction d'Asklépios et d'Hygie dans le temple de Zeus Agoraios à Ariandos par un prêtre d'Asklépios originaire de Saïttai (W. M. Ramsay, *CR* XIV, 1905, 370; cf. L. Robert, *OMS* I, p. 427). Remarquons la relative pauvreté de la Lydie en mentions d'Asklépios. J. Keil, «Die Kulte Lydiens», *Anat. St. Ramsay* (1923) p. 252-3 n'en relève que 12 (contre 44 pour Anaïtis, 39 pour Men, 34 pour la Meter) et encore 8 d'entre elles proviennent de Thyatire. Parmi les inscriptions lydiennes les plus intéressantes, une dédicace d'une φράτρα d'Asklépios à Hygie à Ayazviran (P. Herrmann, *Ergebnisse*..., 1962, p. 42 n°35); au même endroit (Ayazviran = Ajas Ören) une dédicace du II° s. av. J.-C. (Keil-Premerstein, II n. 203); à Gölde, *Hellenica* IX, 1950, p. 38; Thyatire, deux dédicaces: G. Radet, *BCH* XI, 1887, p. 463 n° 28; Keil-Premerstein, *II° Reise*, n° 21; cf. L. Robert, *Hellenica* VI p. 85 sq. n° 29 où est publiée une dédicace provenant de la même région; *BCH* X, 1886, p. 415 n° 24 avec mention des μεγάλα ᾿Ασκληπίεια; Attaleia, *BCH* XI, 1887, p. 476 n° 51 (trouvée à Selcikli); Nysa ou Mastaura, consécration d'un *temenos* et des *hiera* par un médecin (L. Robert, *EA*, p. 256 = LW 1663 b); enfin, P. Herrmann-K. Z. Polatkan, «*Das Testament des Epikrates und andere neue Inschriften aus dem Museum von Manissa*». Sitz. d. Ost. Ak. d. Wiss. CCLXV, 1, 1969, p. 45 n° 6 (avec Télesphoros). Il convient de mettre à part le cas de Nysa, où la progression a dû se faire à partir de Tralles, et Attaleia-Thyatire où l'expansion pergaménienne a permis l'introduction sans doute plus rapide qu'ailleurs en Lydie de cultes grecs; en revanche, la haute vallée de l'Hermos est restée plus imperméable, les cultes traditionnels comme ceux de Men (E. N. Lane, *CMRDM* III, 1976, p. 17-38, EPRO 19) et d'Artémis Anaïtis (*supra* p. 265) conservent leur prépondérance. A Sardes même, la présence d'Asklépios reste médiocre: elle est seulement attestée par la consécration d'une statuette d'Asklépios aux Nymphes (*Sardis* VII, 1, 94), il ne s'agit pas comme le pensaient les éditeurs, d'un «sanctuaire votif» mais bien d'une statuette (L. Robert, *Hellenica* X, p. 100 n. 2).

87. L'importance d'Asklépios à Aigai est bien attestée au II° s. de notre ère par une dédicace, datant du règne d'Antonin, à Asklépios et Hygie *poliouchoi*. Cette inscription est publiée en dernier lieu par L. Robert, *J. Sav.*, 1973, p. 183, qui

démontre que malgré le lieu de sa découverte (Messine), sa provenance est certainement Aigai. Il réunit à ce propos ce que nous savons sur le sanctuaire. La renommée de l'Asklépieion d'Aigai était grande au II° s. de notre ère et, de même qu'Aelius Aristide s'était fait de propagandiste de Pergame, de même, Philostrate (*Vie d'Apollonios de Tyane* I, 7-13) nous peint un tableau très vivant du sanctuaire. Apollonios avait été prêtre d'Asklépios sous le règne de Néron, *id. Traité d'Eusèbe*, 2; cf. encore *Vies des sophistes,* 569 Wright (Antiochos d'Aigai).

88. Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* III 56: δεξιᾷ καταρριπτόμενον στρατιωτικῇ τὸ τῶν γενναίων φιλοσόφων βοώμενον...

89. Eusèbe, *ibid.*; Sozomène, II, 4-5; Zonaras, Epitome XIII, 12, c-d (*supra* p. 289). Eusèbe, en particulier, insiste sur les foules qui fréquentent le sanctuaire pour chercher la guérison et sur l'antiquité du culte en ce lieu.

90. Selon Sozomène, *loc. cit.* le sanctuaire avait été détruit de fond en comble et cela semble confirmé par une lettre de Libanios à Akakios (A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*..., p. 175) où il est question de «la guerre des impies contre le temple, sa destruction, l'incendie, les autels outragés, le tort fait aux suppliants auxquels on ne permettait plus d'obtenir la délivrance de leurs maux...» (362 de notre ère). Dans quelle mesure l'action de Julien put-elle contribuer à restaurer — au moins partiellement le temple, telle est la question que l'on doit poser à partir du texte de Zonaras où l'on voit le prêtre d'Asklépios (il en existait donc encore un) réclamer les colonnes du temple utilisées pour la constuction de l'église, mais les travaux ne durent guère avancer: L. Robert, p. 190 attribue justement à Aigai les propos de Libanios, *Pro Templis* (sous Théodose) «ceux que maintenant les maladies amènent en Cilicie et qui ont besoin de la main d'Asklépios; mais les outrages faits au lieu les renvoient sans qu'ils aient pu rien faire». Et donc malgré la consécration faite à Épidaure à l'Asklépios d'Aigai au milieu du IV° s. (*IG* IV^2 1, 438), il est peu probable que la restauration ait eu quelque ampleur (*supra* p. 289), mais cela n'exclut pas la permanence d'un souvenir du culte comme le montre L. Robert, p. 192-3, à propos d'un récit chrétien du V° s.

91. Une liste est fournie par Thraemer, *loc. cit.* On pourrait multiplier les exemples (Germé, L. Robert, *Villes*..., p. 403 n. 2).

92. *Infra* II° partie ch. 3.

93. C'est seulement aux environs de 166 av. J.-C. qu'Asklépios supplante Héraklès sur monnaies de Cos: *BMC Caria*..., p. 205 sqq. n° 119 sqq.; *HN*^{2} p. 633.

94. Attale II et III, *BMC Mysia*, p. 121 sq. n° 73; 84; 85.

95. *BMC Troas*..., p. 167 n° 114-117 (milieu du V° s. — milieu du IV° s.), il est très douteux que les types reconnus avec réserve comme représentant Asklépios, se rapportent effectivement à ce dieu.

96. Rappelons que les dieux d'une cité peuvent être fort nombreux (cf. déjà à l'époque hellénistique Érythrées, *LSAM* 24).

97. *BMC Caria*..., p. 219 n° 246 (Lucius Verus), temple distyle avec les statues d'Asklépios et Hygie.

98. F. Imhoof-Blumer, *Kleinasiatische Münzen*, p. 428 n° 18, au revers le fronton d'un temple hexastyle, Asklépios et Télesphore.

99. *HN*^{2} 612 (époque impériale); Imhoof-Blumer, p. 127 n° 3, temple tétrastyle Asklépios.

100. On peut douter de la validité de cette analyse ou plutôt se demander si elle ne constitue pas une vision par trop simpliste des choses: certes, la période qui suit la paix d'Apamée a pu être propice à la diffusion des cultes pergaméniens dans les nouveaux territoires du royaume mais il s'agit d'une période trop brève pour que les régions situées à l'écart des axes de circulation soient véritablement concernées;

il faut donc penser qu'un second mouvement a lieu sous l'Empire (cf. *supra* p. 322 n. 86). L'inscription publiée par P. Herrmann-K. Z. Polatkan, *Das Testament des Epikrates*..., n° 6, p. 45 est, à cet égard, exemplaire; elle provient de «Kula» (mais il faut rappeler que la ville moderne de Kula n'a pas livré de restes antiques mais qu'elle est en revanche au centre d'une région riches en antiquités qui, dans les meilleurs cas, aboutissent aux musées d'Uşak ou de Manissa). Cette dédicace à Asklépios avec une représentation de Télesphore, de l'omphalos et du serpent est manifestement d'inspiration pergaménienne (comme le soulignent P. Herrmann, *loc. cit.*, J. et L. Robert, Bull. 1970, 526). La date (vraisemblablement 145-6) ainsi que la mention de Gaius Julius Quadratus, riche et influent pergaménien, viennent renforcer cette impression. Le milieu du second siècle marque en effet le renouveau du culte d'Asklépios à Pergame (en fait, dès le règne d'Hadrien, *supra* p. 37) et notre inscription témoigne aussi bien de la faveur nouvelle dont jouit le culte que du rôle social de personnages comme Quadratus. Il convient également de rappeler que le plus grand nombre des monnaies à l'effigie d'Asklépios date des II°-III° s. de notre ère.

101. L'Asklépieion de Cos a fourni une quantité considérable d'inscriptions dont l'essentiel, avant les fouilles allemandes commencées en 1902, a été donné par W. R. Paton-E. L. Hicks, *Inscriptions of Cos* (1891). Depuis cette publication R. Herzog, *Koische Forschungen und Kunde* (*KF*) 1899; *Heilige Gezetze von Kos* (*HG*) et de très nombreux articles. A partir de 1930 et jusqu'à la guerre les Italiens ont repris l'exploration de Cos, cf. L. Laurenzi, *Historia*, 1931, 479-592; A. Maiuri, *ASAA*, 1925-6, p. 235 sqq.; A. Neppi Modona, *L'isola di Cos nell' antichita classica,* Memorie FERT, I (1933) et en dernier lieu M. Segre, *Riv. Ist. Arch.*, 1938. Depuis cette date plusieurs inscriptions isolées ont été publiées (cf. Bull. J. et L. Robert in *REG passim*). cf. également les recueils de F. Sokolowski, *LSS* 1962 et *LSCG* 1969.

102. *Boll. d'Arte*, 1950; J. Bérard, *RA*, 1952, p. 103-4 (cf. A. Laumonier, *Cultes*..., p. 691 sqq.).

103. Apollon Kyparissios qui précède (*HG*, n° 11 et 13) puis accueille Asklépios dans *l'alsos, ibid.* n° 12 (*LSCG* 150, IV° s.); celui-ci prend le pas sur son hôte au cours du III° siècle (*ibid.* 15-16); au II° siècle le nom même d'Apollon disparaît.

104. La famille des Asklépiades avait de très nombreuses ramifications, à Cos, à Cnide, à Rhodes, etc... Elle est à l'origine du culte du dieu mais aussi de son clergé (*supra* p. 39).

105. G. Pugliese-Carratelli, «Il damo Coo di Isthmos», *ASAA* 41-42 (1965) 147-202.

106. Cf. Pline, *HN* XXIX, 1, 4 qui nous rapporte une fable assez malveillante sur l'origine de la science médicale d'Hippocrate; sans prendre ce récit à la lettre, on se posera néanmoins la question d'un édifice consacré à Asklépios dès le V° s. (différent de celui du III° s. que nous savons avoir été doté d'un *thesauros, LSCG* 155, au milieu de ce siècle).

107. Comme en témoigne le *Mime* IV d'Hérondas: Cynno et Coccalè sont venues solliciter le dieu dès l'aurore et se font ouvrir le temple, elles sont émerveillées par le nombre et la richesse des offrandes qui y sont rassemblées: «Voici le jour, la presse augmente... On ouvre la porte, on détache la voile. Tu vois n'est-ce pas Cynno, quels ouvrages! Tu vas dire qu'une nouvelle Athéna a façonné ces belles choses...» (vers 55 sqq., traduction L. Laloy, CUF). Les femmes n'ont apporté qu'un modeste ex-voto et un coq pour le sacrifice, dont une cuisse est laissée au néocore (*infra* III° partie ch. 5).

108. *Supra* p. 39.

109. R. Herzog-G. Klaffenbach, *Asylieurkunden aus Kos* (Abh. Berlin; Klass. für

Sprachen) 1952; les textes ont été repris dans *SEG* XII, 368-384. La cité s'efforce d'obtenir des principales puissances l'asylie pour le sanctuaire (*supra* p. 24) et cette requête doit être associée à la période de grand enrichissement du sanctuaire aux III°-II° siècle: C. B. Welles, *RC* 21 (Ptolémée II, vers 250); 25 (Ziaelas de Bithynie, *supra* p. 34); 26 (Séleucos II, vers 240 av.); 27 (Ptolémée III); 28 (Attale Ier?); 50 (Eumène II, 182 av.). D. Magie, *RRAM*, p. 935 émet des doutes sur l'attribution des lettres 27 et 28. Des cités reçoivent également l'inviolabilité du sanctuaire (Péloponèse, Thrace, Macédoine, Sicile, Grande-Grèce; cf. P. Boesch, Θεωρός, 1908, p. 30 sqq.).

110. La cité de Cos confère la proxénie à de nombreux étrangers. Il faut mettre cela en rapport avec les relations commerciales de l'île mais en même temps ces proxènes sont sans aucun doute les meilleur propagandistes du culte d'Asklépios (on trouvera une liste de ces décrets in D. Magie, *op. cit.* p. 913, n° 138; cf. *supra* p. 18 les rapports de Milet et du Didymeion qui fournissent quelque chose de très comparable à ce que nous rencontrons à Cos).

111. O. Deubner, *Das Asklepieion von Pergamon*, 1938; E. Ohlemutz, *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, 1940, p. 123-173; E. Boehringer, *Neue deutsche Ausgrabungen in Mittelmeergebiet und im Vorderen Orient,* 1959, p. 154 sqq.; H. Berve-G. Gruben, *Temples et sanctuaires grecs*, 1966 (trad. fr. de l'éd. all. 1965) p. 53 sqq.

112. En dernier lieu C. Habicht, *Altertümer von Pergamon* VIII, 3: *Die Inschriften des Asklepieions*, 1969 (cf. également l'historique du sanctuaire p. 1 à 20, auquel nous avons beaucoup emprunté).

113. Pausanias, II, 26, 8; Polybe, XXXII, 15, 1.

114. *Hymnes et Discours sacrés.* A. Boulanger, *Aelius Aristide,* (1923) dont il y a peu à tirer de notre point de vue; cf. surtout C. A. Behr, *Aelius Aristides* (1968) p. 25 sqq.

115. Si l'on en croit la tradition, la fondation daterait du milieu du IV° s. av. J.-C. (Pausanias, *loc. cit.*) mais celle-ci n'a-t-elle pas été forgée par la famille qui détient le sacerdoce διὰ γένους et où l'on rencontre plusieurs fois le nom d'Archias (C. Habicht, n° 45 et 50; IG *IV*^{2}, 1, 60) pour rendre le sanctuaire plus vénérable encore (*supra* p. 39).

116. Sur 160 inscriptions recensées, deux seulement (n° 3 et 4) peuvent être sûrement datées de l'époque hellénistique; cf. *LSAM* 13 (sacerdoce avant 133 av. J.-C.).

117. Comme le montrent les inscriptions sur des bases de statues (des empereurs, du Sénat, etc...) mais aussi les plaques votives les plus modestes, par exemple, n° 86: «Εὐετηρία ὀφθαλμοὺς θεραπευθεῖσα 'Ασκληπιῶι Σωτῆρι εὐχήν», qu'il faudra comparer à Aelius Aristide, L, 46; Phrynichos, *Ecloga Nominum,* p. 421 (éd. Lobeck): «A la suite d'un rêve, Polémon, le sophiste ionien, ayant érigé une statue de Démosthène, l'orateur, dans l'Asklépieion de Pergame en Mysie, y écrivit l'épigramme suivante».

118. *Supra* p. 39.

119. *Ikaromenippos* 24; la plainte de Zeus, qui voit déserter ses sanctuaires, outre le ressort comique qu'elle contient et qui a déjà été exploité par Aristophane, est intéressante dans la mesure où elle met en valeur les sanctuaires «en vogue» au II° s. de notre ère.

120. *Vit Apoll.* IV, 34.

121. *Subfiguratio Empirica* ch. X; offrandes d'étrangers, Habicht, *IA*, 74-78; 88; 127; 131.

122. Sur le rôle respectif des deux empereurs, cf. M. Leglay, «Hadrien et l'Ask-

lépieion de Pergame», *BCH* 100, 1976, p. 370 sq.; pour l'époque de Marc-Aurèle Fronton, *Ep. ad Caes.* III, 10, p. 43 (Éd. v. d. Hout).

123. Hérodien IV, 8, 3: «... (Caracalla) alla avec précipitation à Pergame en Asie Mineure désirant profiter du traitement d'Asklépios. Arrivé là, et ayant pris une quantité de bains aussi importante qu'il le souhaitait...» (Cf. les nombreuses monnaies de Pergame frappées sous son règne: *BMC Mysia*, p. 154-6, n° 319-327).

124. Photios 176, p. 509 A = Théopompe, Frgmt. 103 (14) Jacoby «(Théopompe dit aussi) à propos des médecins de Cos et de Cnide, qu'ils étaient des Asklépiades et que de Syrna vinrent les premiers descendants de Podalirios»; Étienne de Byzance, *s.v.* raconte comment Podalirios, fils d'Asklépios épousa la fille d'un roi de Carie et reçut la Chersonnèse, c'est à dire la future Pérée rhodienne, en cadeau. Il y avait un Asklépieion à Syrna, cf. E. Hula-E. Szanto, «Bericht über eine Reise in Karien», *SB Wien*, 1894, p. 32; *BCH*, 1894, p. 30; Fraser-Bean, *op. cit.* p. 28 n° 16; à Thyssanonte une liste de prêtres d'Asklépios, plus de 155 noms, Fraser-Bean, *op. cit.* n° 24, datée de la fin du IV° s. au milieu du II° s.; G. Pugliese-Carratelli, «Sul Catalogo dei Sacerdoti di Asclepio a Thyssanous», *Studi Classici e orientali* 3 (1955) p. 129-33. En un lieu indéterminé, un *temenos* (G. E. Bean-J. M. Cook, *ABSA* 1952, p. 171 sqq. n° 28; cf. J. et L. Robert, Bull. 1954, p. 165-6, n° 228). Cf. également Cos, Arkonnèsos (?), Rhodes, Chalkè (*IG* XII, 1, 956, sacerdoce d'Asklépios IV° ou III° s.), Cnide, Halicarnasse (*SEG* IV, 187-188, IV°-II° s.; LW III, 504: dédicace faite par des marins à Apollon Archégète et Asklépios), Karpathos *IG* XII, 1, 996 (prêtre); 1032 (concours, époque impériale); Kasos *IG* XII, 1, 1041 (dédicace).

125. Diodore V, 62 sq.

126. L'attitude des Perses à l'égard des sanctuaires grecs semble en effet assez différente de ce qu'une certaine tradition littéraire, apparemment issue d'Athènes et donc assez malveillante, laisse entendre. Il existe certes des cas bien établis de destructions en Asie Mineure (Didymes par exemple) et ailleurs. Mais bon nombre de sanctuaires ont été épargnés (Délos) voire largement favorisés par les libéralités des souverains perses (par exemple *Syll.* ^{3}, 22), *infra* p. 354 n. 60 et V° partie ch. 10.

127. Sur les exactions des pirates et plus généralement des pillards dans les sanctuaires, *supra* p. 238-242.

128. Aigai (Libanios, *Or.* XXX, 39); Pergame (Philostrate, *Vita Apoll.* IV, 34).

129. Pour une bonne part, il s'agit ici encore d'une affirmation gratuite, puisque les grands sanctuaires se sont fréquemment dotés d'installations propres à la conservation des offrandes précieuses (R. Bogaert, *Banques...*, p. 284 sq., *supra* p. 215 sq.; par exemple à Cos, on dote l'Asklépieon d'un *thesauros, LSCG* 155). Mais le témoignage de Diodore est précieux néanmoins, car il confirme l'attitude du «Grec moyen» face au Sacré et à la sécurité du sanctuaire (R. Bogaert, *Origines..., passim*).

130. Cela confirme que nous sommes en présence d'une divinité proprement indigène. Il ne faut pas pourtant retenir l'idée (A. Laumonier, *Cultes...* p. 664 sqq.) que c'est par voie de composition qu'Asklépios a été accepté et a pu prospérer dans cette région. Notons qu'à Épidaure (R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*; *IG* IV^{2} 121), une certaine Cléo était délivrée par le dieu après une grossesse de cinq ans... mais c'était là un cas un peu exceptionnel il est vrai!

131. Hémithéa est en effet considérée comme l'exemple même d'une divinité typiquement «indigène», cf. par ex. A. Laumonier, *Cultes indigènes...*, p. 667. J. M. Cook, *The Sanctuary of Hemithea*, p. 166-7, montre de façon très pertinente avec quelle prudence il convient de manier les catégories dans le domaine religieux. Certes, on doit conserver la définition d'Hémithéa comme une divinité préhelléni-

que, mais en même temps il faut signaler que le site de Kastabos n'a livré aucune trace d'un culte antérieur à la présence grecque (rien avant les alentours de 600), pas plus ici que dans la région il n'ya de traces archéologiques antérieurs à la période archaïque et c'est là une donnée qui fait difficulté.

132. Et ce n'est pas par hasard si, dans cette tradition, Hémithéa est associée à Parthénos, autre personnification grecque d'une vieille divinité asianique de la fécondité (*supra* p. 159).

133. J. M. Cook, *Türk Ark. Derg.* 11 (1961) 15-7; cf. encore *AS* 11, 1961, 23-4; qui informe de l'identification du sanctuaire grâce à une estampille sur l'anse d'un vase, Ἡμιθέας, et à un petit nombre d'inscriptions; publication définitive par J. M. Cook-W. H. Plommer, *The Sanctuary of Hemithea of Kastabos,* 1966 (inscriptions par G. E. Bean, monnaies par M. Price).

134 *Supra*, Appendice I.

135. C'est en effet de façon tardive et médiocre qu'Asklépios a pénétré dans cette région où des dieux «indigènes» comme Men (Men Karou, Menoskome, Karoura) ou de vieilles divinités appelées Pluton et Koré par les Grecs, ont continué d'être l'objet d'un culte apparemment selon les rites traditionnels (cf. note suivante). Parmi les traces de la présence d'Asklépios nous relevons seulement un sacerdoce héréditaire (tardif) à Atyochorion, cf. *supra* p. 321 n. 84. Un peu plus vers l'intérieur, Aludda *SEG* VI, 273, décret affiché dans l'Asklépieion, Eumèneia, *CIG* 3886, un personnage, parmi beaucoup d'autres fonctions, a exercé la lampadarchie d'Asklépios.

136. Au Plutonion d'Hiérapolis, ce sont des prêtres eunuques qui assurent le service du culte (W. M. Ramsay, *CB* I, 93); sur le Plutonion de Nysa, cf. Strabon XIV, 1, 44.

137. *Supra* p. 322 n. 85, pour les prêtres en général, cf. II° partie, ch. 3.

138. Comme le fait par exemple, S. Reinach, *DdA, s.v. medicus.*

139. Cf. l'exemple de Pergame, *supra* p. 325 n. 115.

140. Homère, *Iliade II*, 729-31; *Odyssée* XVII.

141. *Souda, s.v.* Demokedes (médecin du VI° s. av. J.-C.), fils de Kalliphon qui était prêtre d'Asklépios. La bibliographie sur l'école de Cnide est considérable, retenons Ilberg, *Die Arzteschule v. Knidos,* 1924; J. Jouanna, *Hippocrate. Pour une archéologie de l'école de Cnide,* 1974; H. Grensemann, *Knidische Medizin I. Die Testimonien zur ältesten knidischen Lehre und Analysen knidische Schriften im Corpus Hippocraticum,* 1975. Il convient de souligner que ces ouvrages, aux conclusions assez divergentes, traitent du *contenu* de l'enseignement de l'école de Cnide tel que l'on peut tenter de le distinguer de celui de Cos.

142. Les centres médicaux de Cnide et de Cos semblent avoir été associés très tôt comme en témoignent le fragment de Théopompe cité plus haut et une inscription de Delphes (*LSS* 42, IV° s.) où les Asklépiades de Cnide et de Cos, réunis en un seul *koinon,* bénéficient d'un certain nombre de privilèges; cf. Sudhoff, *Kos und Knidos*, 1927, p. 81-2.

143. En dernier lieu M. Martiny, *Hippocrate et la médecine*; cf. également L. Edelstein, *Ancient Medecine* et *Asclepius*...

144. Parmi beaucoup d'autres exemples, L. Robert, *EA*, p. 256 (= LW 1336 b), consécration par un médecin d'un *temenos* à Asklépios.

145. Strabon XII, 8, 20, nous rapporte qu'existait auprès du sanctuaire de Men Karou une école de médecine renommée, dont les médecins les plus connus étaient Zeuxis et Alexandre Philalethes; W. M. Ramsay, *CB* I, p. 52, tire argument de la présence de ces noms sur les monnaies de Laodicée pour corriger Strabon et proposer de placer l'école dans cette dernière cité. En fait la légende monétaire indique

simplement que ces deux personnages ont été magistrats monétaires à Laodicée qui était sans aucun doute leur cité d'origine mais rien n'empêche de conserver le témoignage de Strabon (sur des prêtres magistrats monétaires à Érythrées, L. Robert *OMS* I, p. 463 sqq.).

146. F. Dunand, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, III, p. 258-261.

NOTES - DEUXIÈME PARTIE

INTRODUCTION

1. Cf. le thèse de A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie,* BEFAR, 1958; ses propres remarques préliminaires et les critiques que l'on peut relever ici et là à l'égard de ce travail — au demeurant fort utile — montrent que dans un premier temps des monographies plus limitées seraient souhaitables.

2. Il ne faudra donc pas attendre de développements sur les fonctions en relation avec le culte ni même de listes de dénominations de prêtres pour l'Asie Mineure, cf. à ce sujet par exemple: A. Laumonier, *op. cit.*; Ch. Picard, *Éphèse et Claros,* BEFAR 1922; ou encore H. Graillot, *Le culte de Cybèle à Rome et dans l'Empire Romain,* 1912.

3. A. C. Perichanian, *Les communautés des temples en Asie Mineure et en Arménie,* 1959 (en russe), que je ne connais que par des comptes rendus, traite des mêmes problèmes. Les origines sont présentées de façon générale par J. Deshayes, *Les civilisations de l'Orient ancien,* 1969, p. 277-8.

4. Par exemple dans la grande inscription d'Éphèse de 85 av. J.-C., LW n° 136 a; *IJG* n° 4, *Forsch. Ephesos* I, 280, n° 34, *Syll*^{3} 742, Michel 496). Sur le statut juridique des *hieroi* (cf. *supra* p. 78) une seule indication, l. 44-6, Εἶναι δὲ καὶ τοὺς ἰσοτελεῖς καὶ παροίκους καὶ ἱεροὺς καὶ ἐξελευθέρους καὶ ξένους ... πάντας πολίτας ἐφ' ἴσηι καὶ ὁμοίαι... or ce passage est le plus clair ou peu s'en faut de tout ce que nous possédons.

CHAPITRE III

1. Sur les Mermnades, cf. le travail ancien, en bonne part dépassé, mais qu'aucune synthèse n'est venue remplacer de G. Radet, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades,* 1893; sur les Hécatomnides aucune étude détaillée, cf. les remarques de L. Robert, *CRAI*, 1953, p. 403-15 (à propos d'Amyzon). Plusieurs textes publiés récemment (*SEG* XII 470-471; J. Crampa, *Labraunda* III 2, 13-19; 27-28; 40) éclairent d'un jour nouveau l'histoire de cette dynastie, dont le rôle paraît parfois avoir été sous-estimé.

2. L. Robert, *Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa,* 1945, n° 5: noms indigènes, au nombre de cinq: Πελλεκως, Θυσσος, Υσσωλος, Αρτειμη, [Π]ελ[λεκω]ς(?)... puis dix noms grecs dans une liste qui comprenait seize noms au total: Μένιππος, Ἰατροκλῆς, Ἱερεύς, Ἰατροκλῆς, [Μέν?]ιππος, [Ἱερ]ώνυμος, Μένιππος, Ἀριστέας, Δημήτριος, Μένιππος. A propos de cette liste, nous remarquerons qu'il faut sans doute légèrement modifier la chronologie (donnée de façon hypothétique) par L. Robert (p. 25): «Les six ou sept premiers prêtres peuvent suffire à tenir la prêtrise du IV° s. au II° s.». En effet, l'inscription n° 8, l. 32 sq. de *Labraunda, Swedish Excavations and Researches,* vol. III, Part 1, *The Greek Inscriptions*, Part 1 (J. Crampa) me semble avoir été mal interprétée par l'auteur: le texte porte (en fin de ligne): καὶ ΙΕΥΣ Σίνυρι υἱὸς Ἰατροκλέους Διονύσιος Ἡρακλείδου κτλ... et son interprétation, ...καὶ <ὁ> ἱε<ρὸς> Υς(?) Σίνυρι, υἱὸς Ἰατροκλέους Διονύσιος Ἡρακλείδου κτλ... faisant de Dionysios le fils par adoption d'Iatrokles, ne tient pas à l'analyse; en comparant

cette inscription à la liste de prêtrises de Sinuri ci-dessus il semble qu'il faille une lecture proche de celle-ci: καὶ Ἱε<ρε>ὺς <ἱερεὺς> Σίνυρι υἱὸς Ἰατροκλέους, Διονύσιος κτλ... ce qui donnerait une date assez précise pour la prêtrise d'Hiereus fils d'Iatrokles (vers 240 av. J.-C.); cf. *REA* LXXI, 1969, p. 387.

3. *Syll*^{3}, 1020.

4. J. et L. Robert, *La Carie II...*, n° 166-7 et *supra* p. 147.

5. A Labraunda, dans le deuxième moitié du III° s., il semble bien que la prêtrise ait été héréditaire; malgré l'avis implicitement différent de J. Crampa, *op. cit.* Cette situation semble même se poursuivre au-delà (cf. *REA* 1969, p. 383 sqq. à partir de A. Persson, *BCH* 1922, p. 120 n° 24), avec trois noms plus fréquemment rencontrés: Ouliades, Korris et Hekatomnos. Ce dernier nom est à mettre en rapport avec la dynastie des Hékatomnides; Hérodote V, 37 mentionne un tyran de Mylasa du nom d'Oliatos. Il y a donc apparemment un lien de parenté entre la dynastie sacerdotale et les Hékatomnides. Sur ces noms et ceux de Sinuri mentionnés plus haut, cf. L. Zgusta, *Kleinasiatische Personennamen,* (Tschechos. Akad. d. Wiss. Monogr. ust. ČSAV, 19) 1964 et L. Robert *Noms indigènes dans l'Asie Mineure gréco-romaine* I (Bibl. Arch. Inst. fr. Istamboul. XIII) 1963.

6. N° 1, l. 3-4: μέρη τινὰ τῆς ἱερᾶς χώρας τῆς πρότερον διοικουμένης ὑπ' αὐτοῦ διὰ προγόνων.

7. Pourquoi donner à διὰ προγόνων le sens restrictif que lui donne J. Crampa, *op. cit.* p. 8.

8. N° 5: «...et ils me dirent que le sanctuaire était vôtre, ayant été fondé par vos ancêtres, et que l'emplacement et la terre de Labraunda appartenaient au peuple et que vous aviez toujours continué à jouir de ses revenus et que vous célébriez sacrifices et fêtes sur ces revenus. Ils lurent des décrets concernant ces matières et présentèrent les comptes du revenu fourni par le prêtre à la cité».

9. Cf. Ch. Picard, *Éphèse et Claros* p. 163 sqq. en bonne partie fondé sur un passage de Xénophon, *Anabase* V, 3, 4 sqq.

10. Cf. E. Benvéniste, *Titres et noms propres en Iranien ancien* (1966) p. 108-113. Mégabyze dérive de *Bagabuxsa*, qui signifie «qui est au service du dieu». Il s'agirait d'abord d'un nom propre: Thucydide I, 109 (aucun lien avec Éphèse), Xénophon, *loc. cit.* ou encore *I. Priene* 3 et 231, devenu (tout comme pour l'Attis de Pessinonte) un nom générique (Strabon XIV, 1, 23). L'inscription de Priène lui attribue la fonction de néocore (L. Robert, *Hellenica* XI-XII, 1960, p. 458 n. 7).

11. Sur la question en général, cf. H. Graillot, *Le culte de Cybèle...*, 1912, p. 287, l'une des sources essentielles est Lucien, *De Dea Syria.* La pratique de l'eunuchisme, aussi mal vue par les Grecs que par les Romains, (cf. par exemple l'interdiction par une loi de Domitien, Philostrate, *Vie d'Apollonios* 42) n'en a pas moins continué en Asie Mineure aussi bien qu'en Syrie, comme le montrent les inscriptions de Lagina où les εὐνοῦχοι d'Hékate participent au III° siècle de notre ère à l'entretien du bois sacré (*BCH*, 1920, p. 79). Cette pratique semble s'être perpétuée très tard en Asie Mineure et même curieusement nous rencontrons des membres du clergé chrétien parmi eux (cf. A. Laumonier, *Cultes...*, p. 370 n° 2; G. Goossens, *Hiérapolis de Syrie,* 1943, p. 37-9).

12. *Supra* p. 133.

13. Strabon en effet (XII, 3-33) nous apprend qu'il est apparenté à la famille sacerdotale de Comana du Pont; consulter également Appien, *Guerre de Mithridate*, spécialement XVII, 114 sq.

14. Strabon, XI, 4, 7: ἱερᾶται δ' ἀνὴρ ἐντιμότατος μετά γε τὸν βασιλέα προεστὼς τῆς ἱερᾶς χώρας, πολλῆς καὶ εὐάνδρου, καὶ αὐτῆς καὶ τῶν ἱεροδούλων... Cf. S. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (Lund, 1946), p. 71-75.

15. *Op. cit.* p. 51-65; pour lex textes grecs et latins H. Volkmann, «Der Zweite nach dem König» *Philologus* 92 (1937-8) p. 285-316.

16. Il est le «second seulement après le roi», cf. E. Herzfeld, *The Persian Empire,* (ed. G. Walser) 1968, p. 110. Pour Herzfeld, il s'agit de Comana Pontique, cf. *infra* p. 333 n. 66.

17. *Op. cit.* p. 65 n. 2.

18. *Infra* p. 141.

19. XII, 3, 37.

20. La situation politique en Asie Mineure à l'époque hellénistique n'est pas toujours clairement définie, cf. l'exemple de la Carie à l'époque d'Olympichos (J. Crampa, *Labraunda* 1969, ch. IV). Sur le sujet en général E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique,* Nancy, I, 1966, p. 332-336.

21. *Syll*^{3} 22 (*supra* p. 442 n. 18).

22. Tacite, *Annales,* III, 63.

23. «Les prêtres étaient autrefois des dynastes auxquels la prêtrise rapportait beaucoup; mais à présent leurs prérogatives ont diminué de beaucoup». XII, 5, 3. Dans ce cas cependant, il est impossible de préciser à quelle époque s'est opéré l'affaiblissement de la prêtrise, sans doute à l'époque romaine (cf. *supra* p. 56).

24. XII, 2, 3.

25. XII, 2, 6.

26. XII, 2, 5, (interpolé de façon évidente avec le paragraphe précédent). Le grand-prêtre de Comana est le second personnage de l'État, immédiatement après le roi, puis viennent ensuite ceux de Zeus Vénasien et Daciéos.

27. L. Jalabert-R. Mouterde, *IGLS* I, n° 1 et 47.

28. XII, 2, 6.

29. XII, 2, 3, «jusque'à présent les grands-prêtres ont été choisis dans la même famille.

30. XII, 3, 37: ᾠκεῖτο δ' ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἱεροδούλων καὶ τοῦ ἱερέως, ὄντος ἐν περιουσίᾳ μεγάλῃ καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν οὐκ ὀλίγοις χώρα τε ὑπέκειτο ἱερὰ καὶ ἡ τοῦ ἱερέως... «(Zéla) était habitée par la multitude des hiérodules et par le prêtre qui jouissait d'une grande fortune, et le domaine sacré et celui du prêtre étaient placés (sous son contrôle) et celui de ceux qui, en grand nombre, l'entouraient». La phrase de Strabon semble mal construite mais la correction proposée par certains auteurs, ἡ en ἣν est difficilement acceptable.

31. XII, 3, 34, voir *supra* p. 83 sqq.

32. Strabon XII, 3, 31:... καὶ χώραν ἱεράν, ἣν ὁ ἱερώμενος ἀεὶ καρποῦται; sur la notion hybride de *komopolis*, cf. *infra* p. 395 n. 129.

33. Plutarque, *Cat. Min.* XXXV: «Il envoya Canidius... à Chypre pour décider Ptolémée à céder sans résistance armée, en lui donnant l'assurance qu'il ne manquerait, sa vie durant, ni d'argent, ni d'honneurs, car le peuple romain lui confèrerait le sacerdoce de la déesse de Paphos».

34. Pour les textes syllabiques, on consultera O. Masson, *Inscriptions chypriotes syllabiques* (Études chypriotes I) Paris 1961, n° 1, 2, 6, 16, 90, etc... Il s'agit pour l'essentiel de dédicaces; quelques documents comptables ont été découverts mais leur état de conservation en rend l'utilisation difficile. K. Spyridakis, Κύπριοι Βασιλεῖς τοῦ 400 αἰ, Π, Χ. (410-311/0) Nicosie 1963. Sur la religion chypriote en général, cf. O. Masson «Cultes indigènes, cultes grecs, et cultes orientaux à Chypre» in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne,* 1960 p. 128 sqq.

35. *Histoires* II, 2-4.

36. Remarquons ici le nom du fondateur supposé, de consonnance carienne et la présence dans la légende d'une famille cilicienne, aux côtés de la famille «indi-

gène». L'influence de la Cilicie, à côté de l'influence phénicienne me semble confirmée (ou l'interaction) par un autre passage de Tacite, *Annales* III, 62, 5, où il est question de l'inviolabilité de trois temples cypriotes (Vénus de Paphos, Vénus d'Amathonte, Jupiter de Salamine), le fondateur du dernier étant Teucer dont prétend descendre la dynastie d'Olba.

37. Sur ce qui suit, cf. la dissertation de R. Hennig, *Symbolae ad Asiae Minoris reges sacerdotales..*, Leipzig 1893, qui donne déjà les éléments essentiels du sujet.

38. Cf. *supra* p. 64; il faut également noter que Cicéron, qui stigmatise vertueusement l'acte de Clodius, pensait lui aussi qu'il pouvait y avoir de l'argent à gagner de telles opérations en Asie Mineure: *Quint. frat.* II, 7, 2: «Plena res nummorum...».

39. Appien, *B. Mith* 64; cf. *supra* p. 59.

40. *BCH* XI, 1887, n° 56 p. 151 sqq.; n° 71 p. 161 sqq. La première de ces inscriptions est certainement de l'époque d'Auguste, la deuxième n'a pu être datée avec autant de certitude; le premier éditeur propose les environs de 167 avant J.-C. mais D. Magie pense qu'elle pourrait être liée à l'invasion de Labienus (*op. cit.* p. 1281).

41. L'aspect territorial de ces grands sanctuaires indigènes est envisagé *supra*, p. 176.

42. Strabon XII, 8, 9: l'auteur désigne la localité par les termes Γορδίου κώμη (cf. PWK, X, 102). Ceci paraît indiquer une survivance de la tradition ancienne et de l'organisation préhellénique de la région. Cléon donne sans doute une organisation civique à la ville qu'il fonde sous le nom de Juliopolis; c'est là un élément intéressant du dossier de l'«urbanisation» de l'Asie Mineure. Faut-il mettre ce site en relation avec le sanctuaire de Gordion (situé plus à l'est) dont Quinte Curce a immortalisé le nom par un célèbre épisode de la conquête d'Alexandre? Cela attesterait l'organisation d'un ensemble (sacré?) plus important à l'époque préhellénistique. Cela n'est qu'une hypthèse.

43. Quelle est l'étendue et la nature du domaine de Cléon? T. R. S. Broughton, *ESAR* IV, p. 677, pense que le domaine sacré inclut l'Abrettene, l'Olympene, la Morene. Ce n'est pas, semble-t-il, ce que dit le texte de Strabon.

44. Cf. *supra* p. 59.

45. Il est assez plausible en effet que cette région accidentée et isolée ait conservé une organisation tribale autour d'un sanctuaire (fédéral?). La création à l'époque d'Hadrien d'une cité appelée Hadrianeia (cf. Magie, *RRAM*, p. 1476 n° 21) doit faire suite à l'ancienne organisation religieuse et tribale bien que l'on n'ait pas de trace de continuité. Le sacerdoce de Zeus Abrettenos devait être néanmoins assez important, cf. C. A. Behr, *Aelius Aristides* (1968).

46. La meilleure synthèse reste: H. Graillot, *Le culte de Cybèle, mère des dieux à Rome et dans l'Empire romain*, Paris 1912; cf. aussi W. Ruge «Pessinus», PWK XIX, 1105 sq.; les fouilles belges en cours n'ont pas modifié sensiblement nos connaissances épigraphiques: en dernier lieu P. Lambrechts-R. Bogaert, *Ant. Class.* 1968, p. 540, où figure une inscription intéressante par son objet et sa date (?). On peut émettre quelques réserves concernant la date en fonction de la forme des *alpha* (Α), de toute façon l'inscription est trop mutilée pour être utilisable; Cf. également la contribution des mêmes auteurs aux *Mélanges Renard* (1969).

47. XII, 5, 3.

48. Cic. *Pro Sest.* 56; *Harusp. Resp.* 28 sq.; *De Domo* 129; *Quint. Frat.* II, 7, 2. Sur de telles pratiques cf. en général, R. O. Jolliffe, *Phases of Corruption in Roman Administration in the Last Half-Century of the Roman Republic*, 1919, spéc. p. 73; F. E. Adcock, *JRS* 1937, p. 12 sqq.; sur la vente du sacerdoce, cf. *supra* p. 64.

49. *OGIS*, 315 = C. B. Welles, *RC*, n° 55-61.

50. Cf. sur les origines du culte de Cybèle la contribution de E. Laroche, «Koubaba déesse anatolienne et le problème des origines de Cybèle», in *Éléments Orientaux dans la religion grecque ancienne*, 1960, p. 113-128.

51. Avant 163, date de la première lettre, le frère de l'Attis s'appelle Aioiorix (ce nom est absent du dictionnaire de Holder).

52. XXI, 37, 4.

53. Plutarque, *Marius* 17; Diodore, XXXVI, 13, 1.

54. *OGIS* 540-1.

55. J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne* (1941) p. 76-80; A. Momigliano, «Archigallus», *RFIC* 10 (1932) p. 227.

56. H. Graillot, *op. cit.* p. 352.

57. P. Lambrechts-R. Bogaert, «Asklépios, archigalle pessinontien», *Mélanges Renard* II (1969) p. 404-414.

58. Sur ce dernier point, cf. les réserves de J. et L. Robert, Bull. 1970, n° 600.

59. Strabon XII, 8, 14; à propos des terres et de leur saisie, *infra* p. 151.

60. XIV, 5, 10: ἐν ῇ Ὄλβη πόλις Διὸς ἱερὸν ἔχουσα, Αἴαντος ἵδρυμα τοῦ Τεύκρου καὶ ὁ ἱερεὺς δυνάστης ἐγίνετο τῆς Τραχειώτιδος; Cf. W. M. Ramsay, *CB* I, p. 102, auquel on objectera la nécessaire distinction à opérer entre le domaine sacré sans aucun doute antérieur à la présence romaine et l'organisation politique de la Cilicie Trachée consécutive à l'action de Pompée (cf. *supra* p. 59 un cas similaire à Comana du Pont).

61. Essentiellement in *MAMA* III; pour une bibliographie plus complète, cf. W. Ruge in PWK XVII, 2399 sqq. et D. Magie, *RRAM*, p. 1143 n° 23 et p. 1283 n° 17 (Polémon). A. M. Verilhac-G. Dagron, *REA*, 1974, p. 237-242, à partir d'une inscription nouvelle sont amenés à modifier la généalogie proposée pour les Teucrides (en introduisant un nouveau prêtre, Zenas) et à traiter de leurs rapports avec les derniers Séleucides.

62. Cf. G. F. Hill, *NC* 1899, p. 189 sq. ou *BMC Cilicia* (10/11 ap. J.-C.-14/15) monnaies avec légendes de ce type: Αἴαντος Τεύκρου Ἀρχιερεώς, τοπάρχου Κεννατῶν καὶ Λαλασσέων. Nous reviendrons plus loin sur le problème des émissions monétaires des sanctuaires; notons cependant que d'autres monnaies, par ex. à Isinda: *BMC Lycia* 226 portent la mention APX. ME. non interpétée par Hill mais que A. M. Woodward, *NC* 1963, p. 6, propose de lire ἀρχ(ιερεὺς) μέ(γας), titre que portent de façon tardive les prêtres d'Olba. Le fait que les empereurs se parent de ce titre (à Isinda mais aussi à Aigai en Cilicie; Trébonien Galle et Volusien dans le premier cas, Sévère Alexandre dans le second) pourrait indiquer qu'ils se posent en successeurs des anciens grands-prêtres aussi bien qu'une approximation pour *Pontifex Maximus* (la seconde hypothèse est retenue par Woodward, *art. cit.*). Sur Polémon et Aba, cf. H. Waddington, *RN* 1866 = *Mél. Num.* 1867, p. 109.

63. *MAMA* III, 69 et *JHS* XII (1891) p. 262 sqq. n° 45 et p. 226 n° 1.

64. H. A. Ormerod, *Piracy in the Ancient World* (rééd. 1967) p. 195 sqq., d'après Heberdey-Wilhelm, *Denkschr. Wien. Akad.*, 1896, p. 95 n° 166.

65. H. A. Ormerod, *op. cit.* p. 204 (2) d'après Strabon XIV, 5, 10, le lien entre la famille sacerdotale et les pirates est assuré par Aba.

66. Strabon XII, 3, 31, note d'ailleurs que le sanctuaire pontique a copié son organisation et ses rites sur le sanctuaire cappadocien dont nous connaissons par ailleurs la grande antiquité (E. Laroche, *RAss.* 47, 1953, p. 70-8; *supra* p. 264). Il paraît donc difficile d'accepter la théorie de E. Herzfeld, *The Persian Empire* (1968, ed. G. Walser) p. 110 sq. et 114 sq. selon qui la Comana Pontique serait la plus ancienne. Herzfeld pensait en effet que cette dernière était la capitale de la pro-

vince du Kizzuwatna (p. 110) et avait comme principale divinité Hepat (p. 111, à noter que Telebinu, *supra* p. 54, est désigné comme prêtre de Tesub); alors que Comana de Cappadoce serait le lieu de culte d'une autre divinité féminine: le soleil d'Arinna (p. 114). H. Seyrig, *Antike Kunst*, 13, 1970, p. 77 n. 6 accepte les conclusions de J. Garstang sur l'origine hittite de la déesse Ma. Leur évolution semble d'ailleurs avoir été parallèle, à tel point que l'auteur de la *Guerre d'Alexandrie* 66 les a confondues (*supra* p. 60).

67. Strabon XII, 3, 31 et *Bel. Alex.* 66, 5. Sur cette notion de «second après le roi», cf. *supra* p. 54.

68. Cet aspect est traité un peu sommairement par T. Liebmann-Frankfort, *La frontière orientale dans la politique extérieure de la République romaine,* 1969.

69. Appien, *B. Mithr.* 64: Murena attaque Comana, κώμην ὑπὸ τῷ Μιθριδάτῃ μεγίστην, σεβάσμιον ἱερὸν καὶ πλούσιον ἔχουσαν et passe ses quartiers d'hiver en Cappadoce (83-82 av. J.-C.), οὐδὲ τῶν ἱερῶν χρημάτων ἀποσχόμενος, ce qui implique qu'ici encore les deux Comana n'ont pas dû avoir un sort bien différent.

70. Strabon XII, 3, 33.

71. *Ibid.* et Appien, *B. Mithr.*, 114. Notons que ce dernier précise le terme de la prêtrise par ces mots: ὅπερ ἐστὶ δυναστεία βασιλική. Archélaos paraît digne de confiance (il est le fils d'un général de Mithridate passé aux Romains).

72. En 47; ce récit est pour l'essentiel fondé sur Strabon XII, 3, 31 sqq., dont il a semblé *supra* p. 53 qu'il était le meilleur témoin; d'autres auteurs, Appien essentiellement, nous fournissent cependant quelques détails complémentaires; c'est ainsi que dans *B. Mithr.* 121, il nous apprend que César confirme les principautés octroyées par Pompée à l'exception de celle d'Archélaos, qu'il remet à Lycomédès. Ce même personnage est qualifié de *basileus* in *Didyma*, 107 l. 19-20. Cf. également *Bell. Alex.* 66 et Dion Cassius, LI, 2, 1; Th. Reinach in *Recueil général des monnaies grecques* I, p. 106 sq.

73. On a beaucoup discuté pour savoir qui, d'Antoine ou de César, avait donné ce surcroît de terre à Lycomédès. D. Magie, *op. cit.* p. 1285, penche pour le premier nommé. Rien ne permet de confirmer ou d'infirmer cela.

74. Cf. G. W. Bowersock, *Hermes* 92, 1964, p. 255 sq. (*Anth. Pal.* VII 638); *Augustus and the Greek World*, 1965, p. 45.

75. Strabon XII, 8, 9. Cléon meurt un mois après son entrée en charge. D'après les habitants de Comana pour avoir transgressé les interdits rituels en consommant de la viande de porc (sur ce point, cf. W. M. Ramsay, *CB* I, p. 32). Sur Cléon cf. *supra* p. 56; est-ce la même personne que le Médéios de Dion Cassius LI, 2, 3 (cf. Magie, *op. cit.* p. 1291 n° 42; A. H. M. Jones, *CERP*, p. 427 n° 43)? La date d'annexion à l'Empire fait problème. Th. Reinach, *op. cit.* p. 107 penche pour 34 ou 35 de notre ère.

76. Strabon XII, 2, 3; 6. Le site a été identifié près du village moderne de Şar, cf. en dernier R. P. Harper, *AS* 1968, p. 149 sqq. et 93 sqq. où l'on pourra trouver une bibliographie à jour du site et de ses inscriptions.

77. La même confusion entre les deux Comana semble être faite par Dion Cassius, qui les place toutes les deux en Cappadoce (XXXVI, 11, 1 sq.).

78. Cf. *OGIS* 358.

79. Cf. Harper, *art. cit.*

80. Strabon XII, 2, 6.

81. XII, 2, 5.

82. Ce passage de Strabon (XI, 8, 4) est l'un des fondements de la théorie de W. G. Fletcher, «The Pontic Cities of Pompey the Great», *TAPA*, 1939, p. 17 sqq., selon laquelle la création de cités de type hellénistique entraîne nécessaire-

ment la suppression des anciens rapports entre prêtres et population sacrée (réfutation rapide mais catégorique de M. Rostovtzeff, *SEHHW*, p. 1648-9). De fait, ni le texte de Strabon et encore moins les documents épigraphiques trop rares ne permettent d'affirmer cela. Pour le cas de Zéla en particulier, Strabon emploie le présent en parlant des hiérodules qui habitent Zéla.

83. XII, 3, 37.

84. *Bell. Alex.* 72, il y a à Zéla... «un tertre naturel mais qui semble l'œuvre de la main» (*tumulus enim naturalis velut manu factus)*, il s'agit évidemment du «tell» qui atteste l'ancienneté du site.

85. XII, 3, 31. Interrogation de la part de Magie, *op. cit.* sur ce point.

86. Sur cet aspect particulier de la politique orientale de Rome: R. Syme, *The Roman Revolution*, 2° éd. 1951 et trad. fr. *La révolution romaine* 1967, p. 248 sqq.; T. R. S. Broughton, *ESAR* IV, p. 589 (Aba et Cléon); M. Rostovtzeff, *SEHHW passim*, D. Magie, *RRAM passim*. Politique de Pompée, W. G. Fletcher, «The Pontic Cities of Pompey the Great», *TAPA* LXX, 1939 (1940) p. 17 sqq., cf. *supra* n. 82; F. E. Adcock, «Lesser Armenia and Galatia after Pompey's Settlement of the East», *JRS*, 1937, p. 12; J. Van Ooteghem, *Pompée le Grand*, 1954, p. 250 (traite du problème des terres sacrées par une citation de J. Toutain *L'Économie antique*!). Antoine en Orient, L. Craven, *Antony's Oriental Policy until the Defeat of the Parthian Expedition*, Univ. of Missouri Studies III, 2, 1920; H. Buchheim, *Die Orientpolitik des Triumvir M. Antonius* (Heidelberg 1960). Politique orientale d'Auguste, G. W. Bowersock, *Augustus and the Greek World,* Oxford 1965 (sp. p. 40-50; un peu superficiel).

87. Cette question de l'acquisition d'une organisation civique complète par les villes issues des grands sanctuaires est à la fois très complexe et controversée: cf. par exemple D. Magie, *op. cit.* p. 1354. Seule la découverte de nombreuses inscriptions — et donc de nouveaux travaux sur les sites (réalisés à Comana de Cappadoce et en cours à Pessinonte) permettrait de comprendre et de dater le processus d'assimilation.

88. Sur cette transformation, cf. *supra* p. 72. Remarquons que cette situation était déjà bien connue à Pessinonte (cf. *supra* p. 57) mais qu'on vient d'en trouver l'illustration à Comana de Cappadoce, si l'interprétation de R. P. Harper, «Tituli Comanorum Cappadociae», *AS*, 1968, p. 104 n° 206 est exacte, l. 1 sqq.: Φλ. Αἰλιανὴν Μαν Τ. Φλ. Αἰλιανοῦ 'Απολλωνίου γυναίκα, μητέρα ἀρχιερέων πέντε κτλ... où l'auteur voit la preuve de l'association des cinq fils d'Apollonios à la grande prêtrise aux côtés de celui-ci (fin II° - début du III° siècle). Le fait que ces cinq «grands-prêtres» restent anonymes dans l'inscription, est curieux. Ne pourrait-il s'agir de fils décédés avant leur père et auxquels aurait dû revenir normalement la prêtrise?

89. Il serait beaucoup plus exact de dire hellénisées *et* romanisées; les deux notions ne se situant pas exactement au même niveau.

90. Xénophon, *Anab.* V, 3, 67 qui nous renseigne de façon indirecte sur les fonctions économiques du Mégabyze (cf. Diogene Laërce II, 51-2).

91. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, 1922, index.

92. Strabon XIV, 1, 23.

93. Bien entendu, en raison des conditions particulières de recrutement, il ne pourrait s'agir de filiation directe, mais d'une sorte de «népotisme».

94. Ch. Picard, *op. cit.* p. 170 sq.

95. Sur la question en général, cf. A. Laumonier, *Cultes...*, p. 229. Pour Panamara, H. Oppermann, *Zeus Panamaros*, p. 50-53. Cette coutume est assez tardive et se retrouve encore à Lagina. Cf. *supra* p. 107.

96. A. Oguse, *BCH* 55, 1931, p 168 sq. (hydrophorie).

97. Cf. H. Oppermann, *op. cit.* p. 53-5 et A. Laumonier, *BCH* 1937, p. 236-98.

98. Hatzfeld, *BCH* 44, 1920, 85.

99. *MAMA* IV, n° 275 sqq.

100. Ou au début de l'époque hellénistique: cf. par exemple dans la cité de tradition grecque presque pure qu'est Priène; il est dit d'un prêtre ἔλαχε τὴν ἱερωσύν[ην] (F. Sokolowski, *LSAM*, n° 35 . 1 = *Inschr. Priene* n° 205). Notons qu'à Milet, nous connaissons un cas très précoce de tirage au sort: jusqu'en 494, la dynastie «autochtone» des Branchides, assistée d'ailleurs de la famille grecque des Évangélides, jouit sur le territoire de l'Apollon didyméen d'un pouvoir de type théocratique. D'après A. Laumonier, *Cultes...*, p. 572, au IV° s. de façon sûre, et sans doute dès 478, la prêtrise revient à un clergé grec tiré au sort. Cela est sans doute en partie exact, mais remarquons que dès le V° s. un certain nombre de sacerdoces milésiens sont vendus (cf. *infra* p. 337 n. 111).

101. *Supra* n. 95.

102. Un réexamen des inscriptions connues permettrait en raison du nombre assez important, d'établir des statistiques ayant quelque valeur. Mais la dispersion déjà signalée de la documentation augmenterait inévitablement la durée de réalisation d'une telle étude.

103. *Op. cit.* index s.v. «prêtres», et encore p. 115 n° 2 «...rareté des prêtres héréditaires à l'époque hellénistique et romaine, charges trop lourdes à supporter longtemps pour le même individu ou la même famille...».

104. *Ibid.* p. 58.

105. XIV, 2, 23: «Les charges sacerdotales sont occupées par les premiers des citoyens, le plus souvent à vie».

106. *Op. cit.* p. 58 n. 6.

107. J. Crampa, *Labraunda...*, 1969, ch. I, et mon *CR* in *REA*, 1969, 3-4.

108. Cf. *supra* p. 73; autre exemple d'un cas qui peut sembler douteux, à Stratonicée de Carie, pour le sanctuaire de Zeus Chrysaoreus et la période qui va de Trajan au III° s. nous connaissons seulement 8 noms de prêtres — et parmi eux deux frères — A. Laumonier en déduit (p. 202) que la prêtrise est annuelle.

109. Peu d'autres exemples ailleurs: Thasos, H. Seyrig, *BCH*, 1927, p. 224 (= F. Sokolowski, *LSS*, n° 71); Andros, *IG* XII, 5, 721 (*LSS* n° 47); Tomoi, colonie de Milet sur la Mer Noire, I. von Prott-L. Ziehen, *Leges Graecorum Sacrae e titulis collectae*, 1896-1906 (cité *infra LGS*) II, 84 (= F. Sokolowski *LSCG*, n° 87) cf. encore P. Roussel, *BCH* 1926, p. 313-7 et L. Robert, *Istros* II (1935-6) p. 10 sqq.; Égypte, exemples nombreux, mais remarquons-le, au plus tôt d'époque hellénistique et le plus souvent beaucoup plus tardifs (*e.g. P. Tebt* 296, 124 de notre ère); cf. C. Préaux *L'économie royale des Lagides* et en dernier lieu J. A. S. Evans, «A Social and Economic History of an Egyptian Temple in the Greco-Roman Period», *Yale Classical Studies* XVII, 1961, p. 275 sq.

110. La bibliographie est assez abondante, parmi les titres les plus importants A. Plassart-Ch. Picard, *BCH*, 1913, p. 224 sqq.; H. Seyrig, *ibid.* 1927, p. 224; L. Robert, *ibid.*, 1928, p. 434 sqq. et 1933 p. 467 sqq.; A. Laumonier, *ibid.* 1934, p. 351 sqq., M. Segre, *Rendiconti del Istituto Lombardo*, «Osservazioni epigrafiche sulla vendita di sacerdozio», 1936, p. 811 sqq. et 1937 p. 83 sqq. et, en dernier lieu, il convient de citer les travaux de F. Sokolowski, *LSAM*, 1955; «Partnership in the lease of cults», *HThR*, 1957-2, p. 133 sqq. et *LSS, LSCG*. À Skepsis, le sacerdoce de Dionysos Bambyleios, Z. Taslikliogiu-P. Frisch, *ZPE* XVII, 1975, p. 106-9; F. Sokolowski, *ibid.* XXII, 1976, p. 185-8.

On pourra avoir aussi recours à des travaux plus anciens: H. Herbrecht, *De* *sacerdotii apud Graecos emptione venditione,* diss. Strasbourg 1885; B. Lehmann, *Quaestiones Sacerdot. I. De titulis ad sacerd. apud Grecos venditionem pertinentes,* diss. Königsberg 1888, p. 8 sq.; E. Heller, *De Cariae Lydiaeque Sacerdotibus,* Jahrb. f. Cl. Phil. suppl. XVIII, 1892, p. 225 sqq.; E. F. Bischoff, *RhM* 1899, p. 9 sqq.; W. Otto, *Hermes* 1909, p. 594 sq. et P. Stengel, *Griech. Kultusaltertumer*^{3}, p. 45 sqq.

Une liste complète devrait comprendre des documents annoncés mais non publiés par R. Herzog, *Heilige Gesetze von Kos*. Abhandl. ak. Berlin, 1928, p. 48 sq. (deux textes de Cos); L. Robert, *BCH*, 1933, p. 468 (Samos et Chios) et M. Segre, *Rendiconti*..., 1937, p. 105 (addenda), Cos; M. Segre in L. Robert, *Hellenica* V (1948) p. 103 note 1, vente du sacerdoce d'Eumène à Cos, ainsi que plusieurs fragments de textes relatifs à la vente de sacerdoce à Priène (probablement Poseidon Hélikonios) *I. Priene* 202, 7-10; cf. *IBM* III, 1, 427 (ces textes ne sont pas repris par F. Sokolowski).

111. A Milet, *LSAM* n° 44 (= *Syll.*^{3} 1002) date du V° siècle. Cette inscription est relative à la vente des revenus des sacerdoces et non des sacerdoces eux-mêmes; en ce sens, elle paraît représenter une étape importante dans l'évolution des mentalités. D'autre part, à Priène une inscription du II° s. (*LSAM* 37 = *Syll.*^{3} 1003) par son vocabulaire semble reproduire une inscription beaucoup plus ancienne (au moins du V° s.) cf. déjà M. Segre, *art. cit.* p. 104. La plupart des inscriptions ayant trait aux ventes de sacerdoces en Asie Mineure (et ailleurs) datent du III° s. ou du siècle suivant.

112. Si elles ne l'avaient pas déjà fait; pour le cas de Sinope, l'inscription *LSAM* n° 1 (III° s.) semble impliquer que les sacerdoces étaient soumis à une *diagraphe.*

113. Cf. H. Herbrecht, *op. cit.* p. 6; selon lui rien d'antérieur à Alexandre (*contra* H. Seyrig, *art. cit.*) M. Segre, *art. cit.* p. 104 posait le problème sans se prononcer fermement, mais en envisageant l'hypothèse de l'origine milésienne, sans pour autant rejeter celle de W. Otto, *art. cit.* p. 597, d'une origine égyptienne. La comparaison des dates respectives m'incite à penser que s'il y a eu contagion, c'est dans le sens inverse à un moment où Milet est sous la domination lagide.

114. Ce ne serait pas là le seul trait original de la religion et des cultes grecs élaborés en Asie Mineure. Cet apport si net dans le domaine artistique, a été par exemple bien mis en évidence pour le culte de Cybèle par Ernest Will in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, «Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec», p. 95. A ce propos, signalons que l'existence du relai de la Grèce d'Asie explique la grande importance du culte de la Grande Mère en Occident, bien antérieur dans les régions hellénisées à «l'importation» du culte de Pessinonte par les Romains (cf. par ex. Julien, *Sur la Mère des Dieux*, 1).

115. Hors d'Asie Mineure, il est évident que l'aire d'implantation géographique des terres louées est beaucoup plus vaste; mais il apparaît cependant que ces deux pratiques témoignent d'une même conception «mercantiliste», ou pour le moins utilitaire du temporel des divinités.

116. De la part des Grecs d'Asie Mineure: Denys d'Halicarnasse, II, 21, 3: ἔπειτα ὅτι τῶν ἄλλων φαύλως πως καὶ ἀπερισκέπτως ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ποιουμένων τὰς αἱρέσεις τῶν ἐπιστησομένων τοῖς ἱεροῖς καὶ τῶν μὲν ἀργυρίου τὸ τίμιον ἀξιούντων ἀποκηρύττειν, τῶν δὲ κλήρῳ διαιρούντων ἐκεῖνος οὔτε ὠνητὰς χρημάτων ἐποίησε τὰς ἱερωσύνας οὔτε κλήρῳ μεριστάς... «ensuite, alors que les autres choisissaient de façon inconsidérée et légère ceux qui s'occupent des affaires religieuses, quelques uns pensant convenable de faire des ventes publiques de ces charges et d'autres en disposant par tirage, Lui (Romulus) ne permit pas que les prêtrises fussent vendues ou attribuées par le sort...». Ou de façon plus significative, dans l'édit de P. Fabius Persicus (*SEG* IV, 516, l. 34 sqq.):... ποιούμενοι τὰς

ἱερωσύνας ὥσπερ ἐν ἀπαρτείᾳ πιπράσκουσιν καὶ ἐκ παντὸς γένους ἐπὶ τὴν ὠνὴν αὐτῶν συνκ<α>λοῦσιν ἀνθρώπους εἶτα οὐκ ἐγλέγονται τοὺς ἐπιτηδειοτάτους, ὧν ταῖς κεφαλαῖς [ὁ] πρέπων ἐπιτεθήσεται στέφανος προσόδους [τε πορί]ζουσιν τοῖς ἱερωμένοις ὅσας ἄν οἱ λαμβάνον[τες θελ]ήσωσιν ἵνα ὡς πλεῖστον αὐτοὶ νοσφίζωνται; mais dans ce cas précis, la virulence même de la critique indique que l'institution était très répandue, sans doute dans toute l'Asie Mineure mais en particulier à Éphèse où pourtant aucun autre texte épigraphique n'en atteste l'existence. Selon D. Magie, *op. cit.* p. 545 sq., Persicus aurait destitué les acheteurs de sacerdoces en ne leur remboursant que 1% du prix d'achat. Des arguments très forts sont fournis par K. M. T. Atkinson, «The Constitutio of Vedius Pollio at Ephesus and its analogies», *RIDA*, 1962, p. 275 (*infra* p. 369 n. 67). Mais surtout il convient de remarquer que s'il y avait eu interdiction, elle n'aurait été suivie d'aucun effet. Sur cet édit, cf. *supra* p. 211 sq.

117. Inscription de Chacédoine (*LSAM* 3 = *Syll.*^{3} 1009, d'époque augustéenne) et de Séleucie du Kalykadnos (A. Wilhelm, *JOEAI* XVIII (1915) Beibl. p. 23 sqq.) achat du sacerdoce d'Athéna ἐν Τά[γ]ες au milieu du second siècle de notre ère, parmi d'autres libéralités à l'égard de la cité, par un certain Dionysodôros, *infra* p. 347 n. 209; sur Athéna ἐν Ταγαῖς, cf. L. Robert, *Hellenica* III, p. 163-167. Les exemples tardifs en Égypte ne sont pas rares (au moins II° s. de notre ère) ne sont pas rares; cf. J. A. S. Evans, *op. cit.* p. 275.

118. D. Magie, *op. cit.* I, p. 651 et note 53: Éphèse (*CIG* 2987 b); Prusias ad Hypium (*IGR* III, 66); Philadelphie (*IGR* IV, 1637).

119. Cicéron, *Pro Sestio,* 56: *Lege tribunicia Matris Magnae Pessuntius ille sacerdos expulsus et spoliatus sacerdotio est, fanumque sanctissimam atque antiquissimam religionem, venditum pecunia grandi Brogitaro, impuro homini atque indigno illa religione, praesertim cum eam sibi ille non colendi sed violendi causa adpetisset.* — «En vertu d'une loi tribunicienne, le prêtre de la Grande-Mère de Pessinonte fut chassé de son temple et dépouillé de sa prêtrise; le sanctuaire de l'un des cultes les plus sacrés et les plus anciens fut vendu pour une énorme somme à Brogitaros, un individu immoral, d'autant plus indigne de ce ministère qu'il l'avait brigué non pour honorer la déesse mais pour profaner son culte». Cf. également *Harusp. Resp.* 28 sq. et la bibliographie donnée par M. Rostovtzeff, *SEHHW*, p. 1572.

120. Deux documents: le plus long, aujourd'hui disparu, avait été copié à Smyrne (cf. O. Rayet, *RA* 1877 p. 107 sqq. = *Syll.*^{3} 1014); un deuxième fragment découvert à Chios, il s'agit du sommet d'une stèle, L. Robert, *BCH*, 1933, p. 467 sqq., avait publié deux des trois faces inscrites; W. G. Forrest, *BCH*, 1959, p. 513 sqq., et G. Dunst, *Sitz. D. Ak. W.*, 1960, I, p. 5-20 ont fait connaître un troisième côté inscrit. État de la question et bibliographie en 1955, c'est à dire avant la parution des travaux de Forrest et Dunst: F. Sokolowski, *LSAM*, n° 25. Pour la troisième face du fragment de Chios, cf. J. et L. Robert, Bull. 1961, p. 216 sqq. n° 522. En dernier lieu, H. Engelmann - R. Merkelbach, *Inschriften von Erythrai* (1973) II, n° 201. Un fragment plus court et très mutilé (LW 1546; cf. W. G. Forrest, *op. cit.* p. 521), qui était considéré comme appartenant au même ensemble a été interprété différemment par H. Engelmann - R. Merkelbach n° 154 par comparaison avec le n° 153 (inédit: liste de vente de terrains).

121. Cf. appendice II, *supra* p. 101-116; je ne donne ici que les conclusions de l'analyse de ce document.

122. Cf. *supra* p. 106, et L. Robert, *BCH*, 1933, p. 474 note 2 (= *OMS* I p. 462).

123. Milet, *LSAM* 52 (I° s. ap. J.-C.): le preneur du sacerdoce d'Asklépios désigne un suppléant (*infra* n. 129); ce dernier et ses successeurs (διάδοχοι) détiendront la prêtrise pour 50 ans, ce qui semble impliquer que la durée consentie à l'acheteur

(et à ses descendants?) est identique; *ibid.* 49, la prêtrise de Rome et du Peuple Romain est achetée pour 3 ans et 8 mois avec droit de présentation d'un suppléant.

124. Cf. e.g. *LSAM* 1, L. Robert, *loc. cit.* et M. Segre, *art. cit.* p. 813, où l'on peut trouver de nombreux exemples. Les trois formules sont employées concurremment.

125. Mylasa *LSAM* 63, sacerdoce vendu διὰ γένους cf. *supra* p. 71 et les remarques de M. Segre, p. 830. A. Laumonier, *Cultes*..., p. 136-7.

126. Les textes émanant d'associations cultuelles contiennent le même souci du détail des attributions de ceux des cultes publics, cf. *LSAM* 2 (Chalcédoine); *LSCG* 87 (Tomoi).

127. Exemples de fondations en tant que création d'un sacerdoce héréditaire cf. les *indices* des ouvrages de F. Sokolowski.

128. Cf. à ce sujet l'article de F. Sokolowski, «Partnership in the lease of cults», *HThR*, 1957/2, p. 133 sqq. Le côté par trop systématique de sa démonstration lui enlève une grande part de son poids. En effet, bon nombre des textes qu'il invoque présentent de grandes difficultés, que l'idée «d'association à tant pour cent dans les revenus du culte» (*supra* p. 105) ne saurait toutes éliminer. Dans ce cas comme dans bien d'autres, il me semble qu'étant donné la grande diversité de ces textes, par leur date, leur nature, leurs modalités, il est impossible d'y déterminer une politique unique mais bien plutôt que des situations personnelles ou locales ont déterminé tel ou tel type de contrat. En effet F. Sokolowski me paraît avoir négligé cette notion fondamentale d'un lien *contractuel* et *personnel* entre la cité (par l'entremise de ses magistrats ou une association et un individu donné — et connu. Cette constatation pourrait amener à déterminer deux types de textes se rapportant à la vente de sacerdoce: ceux à portée générale traités *in abstracto* (*LSAM* 25 par exemple) ou appliqués à un sacerdoce donné mais sans indication d'un acheteur précis (avec parfois un additif qui peut être postérieur et qui donne les conditions *réelles* de la vente, *LSAM* 37 par exemple) ou encore le nom de l'acheteur peut être indiqué dès le début et dans ce cas, l'achat a pu (et dû) être précédé d'un «marchandage» dont les clauses n'apparaissent qu'en partie dans le texte gravé. Il me paraît donc assez vain de vouloir généraliser des clauses qui ont été le plus souvent de circonstance.

129. Par exemple *LSAM* 49 (Milet); 52 (*ibid.*), ou encore *LSCG* 119 (Chios) etc... Sur le verbe προϊερᾶσθαι, cf. M. Segre, *op. cit.* p. 818; B. Haussoullier, *REG*, 1919 et F. Sokolowski, *LSAM*, p. 125. D'après cet auteur, dans un certain nombre de cas, la désignation d'un suppléant prouve l'existence de sacerdoces «honoraires». Si l'existence de cette pratique pouvait être attestée de façon irréfutable, elle constituerait un maillon intéressant de l'évolution de la mentalité grecque à l'égard du sacerdoce (cf. *supra* p. 71), le prêtre ayant la possibilité de désigner un suppléant pour les tâches matérielles ou techniques du sacerdoce; ce «spécialiste» étant rétribué mais considéré comme de rang inférieur au prêtre proprement dit (*supra* p. 77. La désignation de tels spécialistes existe très tôt dans certains types de cultes, culte égyptiens par exemple, *LSAM* 36) comme le sont les *vicarii* dans les cultes du monde romain.

130. Par exemple à Milet, *LSAM* 49 (cf. B. Haussoullier, *art. cit.* p. 258) ou encore à Érythrées, le sacerdoce double des Corybantes, n° 23 et 25.

131. *LSAM* 3; il n'est pas du tout certain que les sommes versées (qui oscillent entre $^1/_2$% et un peu plus de 3%), par leur insignifiance même, correspondent à une «association» au sens où l'entend F. Sokolowski. Cela ressemble beaucoup plus aux allocations accordées aux prêtres en remplacement de la nourriture (*siteresion*, cf. *supra* p. 69) avec cette différence qu'ici l'acheteur d'un sacerdoce (ou des bénéfices des sacerdoces comme à Milet, *LSAM* 44) le verse, alors qu'ailleurs c'est l'État

qui assume cette charge. Cette interprétation me semble confirmée par le fait qu'à la suite des prêtres est indiqué le salaire (de même ordre) qui est versé au héraut.

132. Ce qui nous permet de remarquer une fois de plus l'importance des sacrifices publics dans les revenus du culte.

133. Cf. L. Robert, *OMS* I, p. 462 sq. (= *BCH*, 1933, p. 474-5). A ce titre, les réserves émises par A. Laumonier, *BCH*, 1934, p. 345 sqq. à propos d'une vente de sacerdoces à Hyllarima (= *LSAM* 56) ne semblent pas devoir être retenues. Le prix peut très bien être seulement de quelques centaines de drachmes (selon que l'on lit: ΞΡ, ΣΡ ou encore ΧΡ), en effet, bien qu'il s'agisse des cultes d'une douzaine de divinités, l'auteur lui-même fait remarquer qu'il y a là un reliquat, χωρὶ τῶν προπεπραμμένων ἱερατειῶν, donc de prêtrises qui n'ont pas été jugées suffisamment importantes pour être vendues séparément. Il ne s'agit nullement de l'équivalent d'un culte des πάντες θεοί comme on en connaît par ailleurs.

134. *LSCG* 161; Herzog, *KF* n° 10 p. 41 sqq., propose de reconnaître ce total dans le nombre ainsi transcit: <$^{\mathrm{A}}$ΜΘΩ, malgré les doutes exprimés par L. Ziehen, *LGS* II, 141, cette interprétation paraît plausible.

135. *LSAM* 37, sacerdoce de Dionysos Phléos, II° s. av. J.-C. Ce cas est très intéressant dans le mesure où la cité propose de sacerdoce pour 6 000 dr. avec certains avantages, pour plus de 12 000 dr. on ajoute une nouvelle liste d'exemptions. Ce qui explique ce total curieux de 12 002 dr. Il devait y avoir une vente aux enchères, cf. *supra* p. 106. Le preneur doit en plus une taxe fixée au dixième du prix de vente: 1 200 dr. et 3 ob. On ne néglige donc aucune décimale! Cf. également L. Robert, *RN* 6° série 15, 1973, p. 47 n. 14.

136. *LSAM* 38 A et B. Sacerdoce de Poseidon Héliconios; les avantages sont moins importants que dans le cas précédent.

137. *Ibid.* 3, III°-II° s. av. J.-C.

138. *Ibid.* 5, sacerdoce d'Asklépios, peu avant ou après le début de notre ère.

139. Cf. *supra* n. 133.

140. *LSCG* 87, relatif à la prêtrise des dieux de Samothrace, 7 statères d'or et 60 pièces de bronze.

141. En une fois et tout de suite à Tomoi; en une fois à Chalcédoine (*LSAM* 4) pour la Déesse-Mère entre 300 et 500 dr et en deux fois (*ibid.* 5) pour Asklépios; en dix versements pendant dix ans à Milet (*ibid.* 48).

142. *Supra* p. 64.

143. *Supra* p. 68 sqq.

144. *Supra* p. 69. Les obligations spécifiques de la plupart des magistratures comprenaient des sacrifices au moins annuels aux principales divinités officielles. M. Rostovtzeff, *SEHHW*, p. 1374 sq. interprète la vente des sacerdoces comme une forme de taxation au bénéfice de l'État.

145. Cf. par exemple à Érythrées (*LSAM* 25), le sacerdoce des Dioscures acheté par une mère au nom de son fils mineur. Autre cas, *ibid.* n° 5 (Chalcédoine) et commentaire; un certain nombre de textes prévoient par ailleurs une limite inférieure pour l'âge de l'acheteur, ce qui indique bien qu'il devait y avoir d'éventuels acheteurs plus jeunes. (ex: *ibid.* 49, l. 1 sqq.).

146. C'est le cas dans la plupart des textes de ce type; mais les avantages concédés aux prêtres sont énumérés dans un certain nombre d'autres cas où les sacerdoces ont été pourvus de toute autre manière: cf. parmi d'autres exemples C. B. Welles, *RC* 24 (= *Syll.*^{3} 1018; *LSAM* 11).

147. Cf. par exemple *LSAM* 21 et le commentaire de F. Sokolowski, p. 58 (L. Ziehen, PWK XVIII, 1939, 615); *LSAM* 59 (= *Syll.*^{3} 1016, Iasos IV° siècle av. J.-C.): les offrandes inemployées reviennent au prêtre, les autres aux dieux. La

surveillance des offrandes est assurée par les néopes; ou encore le cas de *Syll.*^{3} 1000 (= *LSCG* 168) document de Cos qui contient une liste de gens obligés de sacrifier (opinions divergentes des auteurs modernes sur le sens et le destinataire de ces sacrifices). Sur cette inscription, cf. *supra* p. 198 sqq.

148. Cf. *LSCG* 151, et le commentaire p. 256 sur la signification du verbe καρπόω; signifie-t-il, brûler complètement (P. Stengel, *Opferbräuche* p. 166 sqq., tout simplement brûler comme le pensent W. Dittenberger (*Syll.*^{2} 584), F. Hiller von Gaertringen (*Syll.*^{3} 997) ou L. Ziehen (*LGS* II, p. 321, n° 9) ou bien de façon beaucoup plus vague, donner le bénéfice de quelque chose à une divinité (S. Daniel, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante,* 1966, p. 165 sqq.; J. Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique,* 1966; M. Détienne, *Les jardins d'Adonis*, 1972, p. 69 sqq.) Dans la plupart des cas, cependant, les textes précisent la façon dont les offrandes doivent être déposées dans le sanctuaire, il n'y a donc pas incinération: dépôt sur table d'offrande, cf. P. Collart, *BCH*, 1929, p. 82 (*LSAM* 21, Érythrées, IV° s. av. J.-C.; 36 Milet, culte de Sarapis vers 200 av. J.-C.). En dernier ressort, les offrandes doivent donc revenir au clergé. Pour les expressions τὰ ἐς χεῖρας, τὰ ἐς γούνατα, je retiens de préférence l'opinion de F. Puttkammer, *op. cit.* p. 21, qui pense qu'il s'agit des mains et des genoux de la statue du culte (opinion différente de F. Sokolowski, *LSS*, p. 139).

149. Consommation de viande par des particuliers après offrande, *LSS* 88 (Lindos par exemple). De même, il est fréquent que la peau de la bête sacrifiée revienne à celui qui l'a offerte, *infra* n. 156.

150. *LSCG* 139 (Cos III° siècle av. J.-C.); *LSAM* 52 B (Milet, Ier s. après J.-C.), *supra* n. 147.

151. Exemples nombreux, entre autres, le partage des peaux entre le prêtre et la cité à Érythrées, *LSAM* 22 (IV° s. avant J.-C.); *LSAM* 12 (Pergame, après 133 avant J.-C.) le revenu du culte est affecté à une caisse spéciale.

152. *LSCG* 162 (Cos), sacrifice à l'occasion de la vente, ou de façon plus explicite encore, *ibid.* n° 167, où un «contrat» de vente d'un sacerdoce prévoit qu'une somme de 300 drachmes sera prélevée sur le trésor public pour les cérémonies d'installation, ce qui permet au prêtre dès son entrée en charge de percevoir les «dividendes» de la somme qu'il a payée à l'État (cf. encore, *LSS* 90). Les sacrifices, sans doute importants, qui présidaient à la création d'un nouveau culte peuvent expliquer partiellement le fait que le prix de la *prasis* soit plus élevé que celui de l'*epiprasis* à Érythrées, *LSAM* 25, cf. *supra* p. 108.

153. Cette subdivision entre sacrifices publics des citoyens, des étrangers, ressort par exemple de *LSAM* 120 (Chios, IV° s. av. J.-C.); dans ce cas comme dans la plupart des textes de même type, le prêtre reçoit plus pour un sacrifice public que pour un sacrifice privé, plus pour un sacrifice d'un étranger que pour celui d'un citoyen. La différence porte en général sur l'attribution des peaux (Milet, *Syll.*^{3} 1002 = *LSAM* 44, fin V° s. av. J.-C.), dans ce cas précis le sacrifice de la cité et de l'étranger sont exactement sur le même plan; même distinction entre le sacrifice du citoyen et du métèque d'un côté et de l'étranger de l'autre à Iasos, *Syll.*^{3} 1016 = *LSAM* 59, IV° s. av. notre ère).

154. Il est significatif par exemple de constater qu'à Érythrées (cf. L. Robert, *BCH*, 1933, p. 473 n° 3) le sacerdoce qui est vendu le plus cher, en *epiprasis*, est celui d'Hermès Agoraios. On peut à bon droit supposer que les magistrats de la cité avaient l'obligation de sacrifier régulièrement en l'honneur du dieu.

155. *LSAM* 2 (*Syll.*^{3} 1010) règlement d'un thiase de Chalcédoine (III° s. av. J.-C.).

156. Un très grand nombre de «lois sacrées» traitent des aspects matériels du culte et tout particulièrement des parts revenant aux prêtres. Il serait inutile de revenir ici sur les modalités de détail de ce partage, cf. F. Puttkammer, *Quo modo Graeci victimarum carnes distribuerint,* diss. Königsberg, 1912; K. Meuli, «Griechische Opferbraüche», in *Phyllobolia für P. Von der Mühll,* Bâle 1945. Le soin que l'on a de mentionner les peaux et ceux à qui elles doivent revenir indique bien que leur vente au tanneur devait être une source de revenu non négligeable, les temples étant même sans doute les principaux fournisseurs de ces derniers. Pour une liste des textes mentionnant le partage des animaux sacrifiés, cf. les *indices* des ouvrages de F. Sokolowski cités *passim.*

157. *LSAM* 54, Didymes (*Didyma* n° 482), règlement relatif à la vente de la viande; cf. L. Robert *Sinuri* p. 49 sqq; *LSAM* 44 (= *Syll.*^{3} 1002), Milet, fin du V° s. (?). Si l'interprétation de F. Sokolowski selon lequel ἱερωσύνη désigne ici bénéfice du culte (et dans ce cas précis *des* cultes de Milet puisqu'il n'est fait mention d'aucune divinité particulière et que les parts semblent être trop importantes pour être celles d'un seul culte) est exacte, ce n'est pas un sacerdoce qui est vendu ici, mais les revenus de ce ou ces sacerdoces. Si l'on tient compte maintenant de la date du document (cf. *supra* p. 63) elle nous replace à une époque où la cité conserve encore tout son pouvoir sur les cultes et le clergé. On peut donc considérer la vente des revenus du culte comme une étape intermédiaire de la mutation de mentalité qui aboutit à la vente des sacerdoces.

158. *LSAM* 21 (Érythrées IV° s.). le pain fait partie des ἱεραὶ μοῖραι au même titre que l'huile et la viande; il s'agit de parts déposées sur les tables d'offrandes, destinées théoriquement au dieu mais qui reviennent en fait au prêtre, cf. *supra* p. 68.

159. *LSAM* 24 (Érythrées, IV° s. av. J.-C.); 37 (Priène II° s. av. J.-C.); 50 (Milet); 59 (Iasos IV° s. av. J.-C.); 66 (Mylasa), etc...

160. *LSAM* 21 (*supra* n. 158).

161. *Ibid.* n° 71 (Kasossos); n° 39 (Thèbes du Mycale, IV° s. avant J.-C.); etc. cf. K. Wyss, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer,* Giessen, RGVV (XV, 2) 1914.

162. Ce qui reste de vin après les libations (*LSAM* 36, Priène, 200 av. J.-C.; *LSAM* 50 = *Syll.*^{3} 57 Milet). Sur les restes non utilisés des offrandes, cf. *supra* n. 147.

163. Cf. *LSAM* 12 (Pergame, après 133 av. J.-C.); *LSCG* 125 (Mytilène, II° s. av. J.-C.); 155 (Cos, III° s. av. J.-C.); 163 et 164 (*ibid* II° s. av. J.-C.). Sur la construction d'un trésor parmi les charges ou privilèges du prêtre, cf. ch. III (par exemple *LSAM* 4, Chalcédoine III° s. av. J.-C.).

164. Chalcédoine, culte d'une déesse-mère (*LSAM* 4, III° s. av. J.-C.); Milet (*ibid.* 48, III° s. av. J.-C.) culte de Dionysos: n'importe quelle femme peut suppléer la prêtresse dans les initiations mais doit lui verser un pourcentage de leur revenu.

165. Très nombreux exemples, *LSAM* 45 (Milet, début du IV° s. av. J.-C.); *LSCG* 163-4; 175 (Cos), etc... Des honoraires sont parfois très précisément fixés selon les types de sacrifices: ainsi dans *LSCG* 166, la taxe est de 7 dr. à l'occasion du sacrifice d'un bœuf.

166. Par exemple à Thèbes du Mycale (*LSAM* n° 40) le prêtre perçoit le revenu de la taxe sur l'alun.

167. Cf. L. Robert, *OMS* I, 119 (= *BCH,* 1928, p. 437). Inscription de Cyzique ou plutôt de Proconnesos (= *LSAM* 7) ou les acheteurs de sacerdoces reçoivent une indemnité journalière de 1 à 4 oboles. Autre exemple, à Milet, l'acheteur du sacer-

doce du Rome reçoit annuellement 600 drachmes. (*LSAM* 49, vers 130 av. J.-C.) et il ne semble pas être le seul puisque un autre décret l'étend implicitement à tous les prêtres (*Delphinion,* n° 147). Dans ce cas, en effet, les créanciers de l'État recevront un σιτηρέσιον de 30 dr. par mois, prélevé sur les fonds publics, selon les mêmes modalités que pour les prêtres. Cf. E. Preuner, *Hermes,* 1926, p. 470 sqq.; A. Wilhelm, *WS,* 1934, p. 34; L. Robert *Hellenica* IX, p. 16.

168. Chalcédoine, *LSAM* 6; à Priène (*LSAM* 37) le prêtre de Dionysos Phléos est nourri tous les jours au prytanée; le prêtre de Poseidon Héliconios seulement pendant les sacrifices publics (*LSAM* 38). Cette pratique devait d'ailleurs coûter assez cher à la cité puisque le rescrit de P. Fabius Persicus la mentionne comme l'une des raisons des difficultés financières d'Éphèse. Dans ce cas, non seulement le clergé mais toute une population de servants du culte bénéficie des libéralités de la cité (*SEG* IV, 516, cf. *supra* p. 337 n. 116). Les prêtres peuvent aussi bénéficier de libéralités de particuliers, comme c'est le cas encore à Éphèse, pour Vibius Salutaris, *IBM* IV, n° 481 (= *Ephesos* II 27); cf. Th. Reinach, *REp,* 1913, p. 227 sqq.

169. *LSAM* 11 (Welles, *RC* 24). Un souverain attalide autorise un prêtre à louer annuellement à son profit des boutiques (cf. *supra* ch. I) don royal à la divinité. En contrepartie, le prêtre s'engage à les entretenir et à les remettre en état à son successeur. Il y a donc bien jouissance d'un bien sacré par le prêtre.

170. *LSAM* 5 (Chalcédoine, Ier s. av. J.-C.); 13 (Pergame, avant 133 av. J.-C.) 72 (Halicarnasse III° s. av. J.-C.). Comme dans l'exemple précédent, le prêtre a la jouissance d'un bien sacré (point de vue différent de F. Sokolowski, *op. cit.* p. 41), en l'occurence, d'un *temenos*. En effet, même si L. Robert a justement démontré que χάρπίζεσθαι pouvait avoir le sens d'«exploiter», il n'en demeure pas moins vrai que le sens le plus fréquent reste «jouir de», (cf. d'ailleurs la fin de la note 2 de L. Robert, *BCH,* 1935, p. 502 = *OMS* I, p. 315 et surtout *Hellenica* XI-XII p. 533 sq.: «J'avais marqué le sens exact de χαρπίζεσθαι: exploiter. Les exemples que j'ai allégués sont très clairs: χαρπίζεσθαι est la jouissance d'un domaine; elle n'est pas la possession, etc...). Le prêtre pouvait en effet sans doute assez souvent utiliser les services des ἱεροὶ παῖδες, fréquemment attestés en Asie Mineure occidentale (cf. *croquis* p. 79 et appendice III). L'une de nos inscriptions (n° 13) précise d'ailleurs de façon explicite que le prêtre est le χύριος des ἱεροὶ παῖδες. Sur cette notion, cf. *supra* p. 59 sq. dans un contexte différent.

171. Il arrive que les textes stipulent que le prêtre est exempté (ἀτελὴς ἔστω) de toutes les liturgies, cf. *LSAM* 11 cité *supra*; M. Segre, *RFIC* 16 (1938) 259 n. 3, Cos, ἀτελὴς ἔστω στρατείας, τριηραρχίας, χοραγιῶν, λαμπαδαρχίας, χαὶ τᾶν ἄλλαν λειτουργιᾶν πασᾶν; parfois aussi des *archai* (*LSCG* 156, commentaire); mais l'exemption la plus fréquente est celle du service militaire (*LSAM* 1, Sinope, III° s. av. J.-C.; *ibid* 5, Chalcédoine I° s. av. J.-C.; *ibid* 37, Priène, II° s. av. J.-C.). Le dernier exemple est le plus intéressant dans la mesure où le nombre et l'importance des exemptions varie avec le prix d'achat du sacerdoce; sur cette attitude, *supra* n. 135 et *supra* p. 106. Cf. en dernier lieu Z. Taslikliogiu-P. Frisch, «New Inscriptions from the Troad», *ZPE* 17. 1975, p. 106 n° 2 l. 2-4: ὁ πριάμενος τὴν ἱερητείαν τοῦ Διονύσου τοῦ Βαμβυλείου ἀτελὴς ἔσται[...σ]τρατείας, ἐπιχεφαλίου, σταθμοῦ. A noter que le néocore reçoit les mêmes privilèges (l. 6-7). Sur cette même inscription, cf. F. Sokolowski, «On the Sale of the Priesthood of Dionysos in Skepsis», *ibid* 22, 1976, p. 185-188. Pour l'exemption de l'obligation de l'ἐπισταθμία, cf. les exemples réunis par M. Segre, *loc. cit.* p. 261-3 et *ibid.* 269, Cos, époque romaine, exemption de l'obligation d'héberger les envoyés de Rome; en ce qui concerne les sanctuaires, *infra* p. 446 n. 77.

172. Exemption de l'ἐπιχεφάλιον dans l'inscription de Skepsis précitée avec une

situation similaire à Chalcédoine (*LSAM* 5); cf. encore *LSCG* 120: ἀτέλε[ιαν ἁπάντων τῶν τελῶ]ν, ainsi que l'exemption des taxes sur les mutations dans les sacerdoces, *SEG* IV, 516, si l'interprétation de K. M. T. Atkinson (cf. *supra* p. 108 et n. 67) est exacte.

173. Dans la plupart des cas, impôt payé à l'État à l'occasion de l'achat du sacerdoce (*LSAM* 25, Érythrées); fournitures pour les sacrifices, (*LSAM* 1; cf. L. Robert, *BCH*, 1935, p. 433 = *OMS* I, p. 191 qui fournit une liste de parallèles à propos du texte précité); charge de trouver un spécialiste pour certains rites spéciaux (*LSAM* 34, Magnésie, culte de Sarapis; cf. L. Robert, *OMS* I, p. 212), etc...

174. J'entends par là des cités grecques ou des villes indigènes hellénisées.

175. Ce terme a été repoussé aussi bien par L. Robert que par les historiens soviétiques dans une critique argumentée des théories de M. Rostovtzeff. On notera cependant que tout notre vocabulaire social appliqué à l'Antiquité risque d'introduire des anachronismes, tant il est vrai que chaque système social a sa spécificité propre (cf. par ex. la terminologie de la dépendance et de l'esclavage). On l'utilisera donc avec précaution et plutôt comme une approximation.

176. Un bon élément de comparaison nous est fourni par l'Égypte pour laquelle M. Rostovtzeff avait déjà dégagé cette notion in *SEHHW*, p. 895 sq.: et notes 174-5 d'après *P. Tebt.* 10 (cf. G. Mac Lean Harper, *Aegyptus*, 1934, p. 1 sqq.). Sur les charges, les revenus propres, les rapports des prêtres avec le pouvoir local ou central, cf. Cl. Préaux, *L'économie royale des Lagides*, Bruxelles 1939, *passim.*

177. En 334/3, Mégabyze fils de Mégabyze, obtient de la cité de Priène l'autorisation de posséder des terres pour une valeur de cinq talents, au moins à dix stades du territoire d'Éphèse (*Syll.*^{3} 282 = *I. Priene* 3: ἀπεχούσης τῶν ὅρων τῶν πρὸς τ[ὴ]ν Ἐφεσίη[ν μὴ ἐ]λάσσονι σταδίων δέκα. Bien que le Mégabyze représente un cas particulier parmi le reste du clergé, le prix, et donc la dimension, du domaine paraissent assez significatifs; la restriction à propos de l'éloignement se justifient aisément par la crainte qu'ont les Priéniens de voir ce domaine entrer à plus ou moins long terme dans la *chôra* éphésienne. La plupart des auteurs pensent que le néocore d'Artémis est intervenu auprès d'Alexandre pour que ce dernier finance la construction du temple d'Athéna (*I. Priene* 156 = *Syll.*^{3} 277).

178. *Syll.*^{3} 1014.

179. L. Robert, *BCH* 1933, p. 475 sqq. (= *OMS* I, p. 463 sqq.). La liste en est mise à jour par H. Engelmann-R. Merkelbach, *op. cit.* n° 201. Parmi d'autres exemples de prêtres remplissant l'office de magistrat monétaire, un prêtre de Sardes, *Hellenica* IX p. 24; le prêtre d'Héraklès à Héraklée de la Salbakè, J. et L. Robert, *La Carie* II, p. 219 (avec la légende Ἡρακλεωτῶν Γλύκων ἱερεύς sur une monnaie de l'époque de Néron).

180. Sur les tamiai athéniens et leurs obligations pécuniaires, cf. en particulier W. S. Ferguson, *The Treasurers of Athena*, 1932.

181. Cf. *supra* p. 73.

182. Sans parler des magistratures «politiques»; 2 des preneurs de sacerdoce sont mentionnés comme stratèges dans l'inscription *Syll.*^{3} 410 (Érythrées, cf. *infra* appendice II); à Istros un prêtre des Dieux de Samothrace était vraisemblablement armateur (J. et L. Robert, Bull. 1963, 169) au II° s.; cf. encore P. M. Fraser-G. E. Bean, *Rhodian Peraea*, n° 8-10: le nom du prêtre éponyme d'Hélios, Aristeides apparaît assez fréquemment sur des anses d'amphore vers 200 av. notre ère (V. Grace, *Hesperia* III, 1934, p. 217).

183. *LSAM* 37 et commentaire p. 107, II° s. av. J.-C. (?) cf. *supra* n. 171.

184. Cf. *supra* p. 66 et M. Segre, *art. cit.*

185. F. Sokolowski, *LSAM* 1 (= *Syll.*^{3} 1017).

186. Mylasa, *LSAM* 63: ἱεράσετ]αι διὰ γένους.

187. *LSAM* 13 (= *Syll.*^{3} 1007). Dans ce cas, cette pratique s'explique en partie par le fait que le premier prêtre est le fondateur du culte. Cette succession ne s'opère pas nécessairement de père en fils (sauf à la première génération), elle peut revenir au plus âgé des descendants, cf. J. et L. Robert, Bull. 1963, n° 169. Toujours au II° s. à propos de Nicandre de Colophon (sacerdoce d'Apollon Clarien), *Schol. Nicandr. praefat.*: ἐκ προγόνων δεξάμενον τὴν ἱεροσύνην.

188. *OGIS* 311; C. B. Welles, *RC* 65-7 (142-135 av. J.-C.) et bibliographie *ibid.*

189. A Pergame, le culte de Dionysos Kathegemon, est considéré comme un culte familial par les Attalides. Cela explique l'intérêt porté à ce culte et permet de saisir l'importance des mesures prises par le dernier souverain de la dynastie. Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos*, 1951, p. 69 sqq.

190. Membres du conseil royal, stratèges... cf. C. B. Welles, *op. cit.* p. 268 sqq.

191. Cf. A. H. M. Jones, *Greek city*..., p. 230 et n. 37 avec de nombreuses références.

192. Entre beaucoup d'exemples, γένη ἱερατικά, etc... BCH X, 1886, p. 156 n° 3 (Attaleia); ἱερεῖς ἐξ ἱερέων, *BCH* XI, 1887, p. 29 (Lagina).

193. Bien entendu cette mutation ne s'est pas produite *ex nihilo.* Par exemple à Ilion (*LSAM* 9 = Frisch, *I. Ilion* 52) un certain Hermias fait une fondation au II° s. av. J.-C. au profit du culte des πάντες θεοί auquel il consacre une certaine somme dont les intérêts serviront pour les processions et les sacrifices. L'objet du culte est en soi intéressant, mais, détail le plus significatif, Hermias est le prêtre de ce culte. C'est donc par le biais des fondations que semble s'effectuer la transition entre les deux périodes.

194. G. Radet-P. Paris, «Inscriptions de Sillyon en Pamphylie», *BCH*, 1889, p. 486 sqq. (époque impériale). (Lanckoronski, *Pamphylien* I, n° 59 sqq. = *IGR* III, 801 sq.).

195. Menodora est, ou a été, grande-prêtresse des Augustes, prêtresse de Déméter et de tous les dieux, hiérophante à vie des dieux nationaux, décaprote, démiurge et gymnasiarque. Ce cumul, en soi déjà remarquable, l'est d'autant plus lorsqu'une femme assume ces multiples charges dont certaines semblent être les premières de la cité. Cela nous montre bien qu'à l'époque impériale les femmes pouvaient avoir accès à toutes les charges religieuses et cela existait déjà auparavant, mais aussi aux premières fonctions municipales, et cela est dû non à une quelconque «promotion féminine» mais à la raréfaction des candidats susceptibles d'exercer ces fonctions, c'est à dire disposant de ressources financières adéquates. (cf. P. Paris, *Quatenus Feminae Res Publicas in Asia Minor. Romanis imp. attigerint*, Paris 1891; on trouvera une documentation plus à jour, in D. Magie, *RRAM*, p. 1518 sq.).

196. Cette coutume est fréquente à l'époque impériale, à Rome et dans les provinces. Les empereurs eux-mêmes en donnent l'exemple et les plus riches des provinciaux les imitent.

197. Ce terme est évidemment une transcription littérale de *vindictarius*, qui tire son origine de la *vindicta*, la baguette servant aux affranchissements. Nous avons, semble-t-il là une indication sur le mode d'affranchissements utilisé à Sillyon.

198. Les *apeleutheroi* ou *exeleutheroi*, par les rapprochements qui sont faits avec la catégorie précédente (place dans les textes et valeur des distributions) paraissent avoir un statut à peu près identique; cependant, comme leur non même l'indique, il ne s'agit pas de *liberti* mais de *libertini.*

199. Pour les éditeurs il s'agit d'étrangers domiciliés qui semblent jouir d'un certain nombre de droits, peut-être même de droits civiques partiels, mais qui se

distinguent cependant des citoyens de plein droit. Étant donné la nature de l'agglomération de Sillyon et ses origines, il est beaucoup plus probable que ce terme désigne des populations d'origine rurale et indigène; cf. la signification de ce terme à Priène (Welles, *RC* 8) et mes «Populations rurales de l'Anatolie gréco-romaine».

200. Il est difficile de se faire une idée exacte du contenu de la *trophe* à laquelle Menodora consacre 300 000 deniers; s'agit-il de subvenir aux dépenses de l'éducation des enfants de Syllion, ou de leur entretien matériel?

201. Une somme encore supérieure est donc consacrée aux constructions de bâtiments sacrés mais aussi au matériel cultuel et surtout aux statues de culte, dont on peut avoir une idée un peu précise par le texte; trois d'argent pour 304 000 deniers; une statue chryséléphantine de Tyché dont il est bien précisé qu'elle est ἐπίχρυσον (l. 18). Ce type de statues n'est pas rare dans les sanctuaires dès l'époque classique. Cf. D. B. Thompson, «The Golden Nikai reconsidered», *Hesperia*, 1944, p. 173-209. Il semble à ce propos difficile de considérer avec l'auteur que les statues soient seulement plaquées-or. Pourquoi en effet, une commission de trésoriers n'emploierait-elle pas le terme technique convenable alors qu'une inscription honorifique de Sillyon, dont les motivations sont bien différentes, l'utilise? Il existe d'autres exemples d'offrandes de statues précieuses par des magistrats ou des particuliers sous l'Empire, cf. par exemple la longue liste fournie par la fondation de Vibius Salutaris à Éphèse (*infra* IV° partie).

202. Dans ce cas, comme dans le plupart de ceux qui vont être envisagés par la suite, les prêtres cumulent de nombreuses charges sacerdotales avec celle du culte impérial. Celui-ci, en tant que tel, n'entre pas dans le cadre de notre étude. Cependant il est remarquable de constater, du point de vue de la société et des mentalités, combien ce loyalisme à Rome que veut démontrer la permanence de ce culte dans les grandes familles — au moins à titre officiel par l'acceptation du sacerdoce — est lié aux cultes de chaque cité. La désaffection à, l'égard de ceux-ci pourra donc légitimement être interprétée comme une rebellion à l'égard de celui-là. Sur ces grands-prêtres, cf. C. G. Brandis, s.v. 'Αρχιερεύς in PWK II, 1, col. 471 sqq.

203. Cf. G. Gerlach, *Griech. Ehreninschriften*. Diss. Halle 1908; A. H. M. Jones *op. cit.*; et surtout A. Laumonier, *Les cultes indigènes en Carie*, 1958 (la Carie, grâce surtout aux sanctuaires de Panamara et de Lagina nous a fourni une très abondante documentation d'époque impériale. Avec quelques éléments de comparaison, les documents cariens serviront de base à cet exposé), spécialement p. 297 sqq.; 392 sqq.

204. Panamara, A. Laumonier, *op. cit.* p. 253 (*BCH*, 1927, 63): construction d'un gymnase à Stratonicée; dallage de marbre à l'agora (*BCH*, 1891, 201-2); travaux dans le sanctuaire lui-même (*BCH*, 1927, 79), etc... de nombreux textes de Stratonicée sont donnés à nouveau in *SEG* IV, 268 sqq. Exemples similaires à Clazomènes, *IGR* IV, 1553 (= V. Chapot, *RPh.*, 1904, p. 70); Adada, III, 364-5 (= J. Strerett, *The Wolfe Expedition to Asia Minor,* 1884-5, p. 288, n° 409; p. 300, n° 421).

205. Nous avions relevé dans la première partie la valeur économique de la panégyrie à l'époque classique et surtout hellénistique. Sous l'Empire, celle-ci n'est sans doute pas absente mais on enregistre la même évolution que pour les sacerdoces et diverses activités des sanctuaires. C'est l'impression que l'on retire des inscriptions de Panamara mais aussi de tous les autres grands sanctuaires: les fêtes sont un moyen de régulation sociale et même pourrait-on dire sans trop forcer les choses, de redistribution au sein d'une communauté de plus en plus hiérarchisée (*contra*, P. Veyne, *Le pain et le cirque,* 1976; je reprendrai ailleurs la discussion de ce point capital).

206. Le fait d'assumer la gymnasiarchie au moment des grandes fêtes devient extrêmement fréquent; cf. A. Laumonier, *op. cit.* index s.v. «huile» et «gymnasiarchie». Les prêtres se vantent même de l'assurer au moment de l'accession au sacerdoce. Cette charge, la plus fréquemment assumée, est extrêmement onéreuse surtout quand, comme au III° siècle à Panamara, elle dure 22 jours (*BCH*, 1891, 186 et 200). Dans la plupart des cas cela suppose que les prêtres ou leur famille possédaient de vastes domaines en partie plantés d'oliviers — en particulier dans les cas où la charge sacerdotale a été acceptée «à l'improviste», ce qui implique d'importantes réserves d'huile, cf. L. Robert, *EA*, p. 345. Éléments de comparaison à rechercher in B. A. van Groningen, *Le gymnasiarque des métropoles de l'Egypte romaine*, 1924 (sp. p. 41-3); J. Delorme, *Gymnasion...*, 1960 (relativement peu à tirer du point de vue envisagé ici). Pour de telles distributions à Éphèse, cf. en dernier lieu, D. Knibbe, *JOEAI* 47, Beibl. 1-44: p. 28-33, des honneurs sont accordés à un prêtre; parmi les libéralités de ce dernier, on mentionne des distributions d'huile (cf. J. et L. Robert, Bull. 1968, p. 510 sqq., 1969, p. 509 sq. pour les limites généralement fixées à ces distributions).

207. Le repas pris en commun au sanctuaire trouve ses origines dans la plus ancienne tradition populaire: cf. par exemple la fête des Thesmophoria à Athènes, *IG* II^2, 1184 (= *LSS* 124) et à ce sujet l'art. de L. Gernet, «Frairies antiques», in *Anthropologie...*, sp. p. 57. Les participants apportent leur écot ou (et) reçoivent une part de la viande des animaux sacrifiés (cf. par ex. *LSAM* index «viande»). A l'époque impériale, à Panamara par exemple, non seulement le prêtre remet aux fidèles le repas qu'ils ont apporté, ce qui implique qu'il prend à sa charge le banquet sacré, mais en plus, il leur fait cadeau d'un ou de plusieurs repas à emporter (ἀποφόρητον).

208. A l'origine ces distributions de vin semblent liées à des pratiques cultuelles qui en nécessitent l'utilisation, comme par exemple certains cultes à mystères (*BCH*, 1927, 92); de là on passe à une conception plus large de telles distributions, faites de façon très générale, par exemple, *BCH*, 1887, 75, distribution aux femmes, libres et esclaves à l'occasion des Héraia; *ibid.* à tous les fidèles pour les Komyria. On en arrive même à faire des distributions de vin vieux bouché, ce qui, là encore, devait revenir fort cher aux détenteurs des sacerdoces (par ex. *BCH*, 1927, 92 et 95, cf. les remarques de Laumonier, *op. cit.* p. 268 n° 1). Cf. L. Robert, *Studi Clasice* 10, 1968, p. 85 n. 2.

209. Ces distributions sont extrêmement nombreuses et visent à suppléer ou compléter la fourniture du repas sacré (un exemple parmi tant d'autres à la fête de Komyria, on remet 5 dr. à chaque homme et 3 dr. à chaque femme, *BCH*, 1904, 247). D'autres gratifications semblent être faites par pur désir de surpasser la générosité des prédécesseurs (*BCH*, 1887, 380: 10 000 deniers au peuple pour l'approvisionnement et *CIG* 2720 somme importante donnée par le prêtre pour l'approvisionnement en blé). Ces gratifications s'appliquent aux catégories sociales ou aux corps politiques (Fondation de Salutaris à Éphèse; *CIG* 2782 à Aphrodisias; *JOEAI*, 1915, beibl. 212, à Séleucie du Kalykadnos, etc...).

210. Secours: par exemple in *BCH*, 1887, 157, 63; sur les ventes à prix réduit, cf. L. Robert, *Études Anatoliennes*, p. 347 et bibliographie *ibid.* n° 3, notons l'intérêt de tels documents pour l'histoire économique en général, lorsque sont mentionnés les prix pratiqués ou la réduction consentie.

211. Par exemple, *Sardis* VII, 1, 52: refus d'allocation pour les sacrifices; *SEG* II, 717; Panamara, *BCH*, 1904, 247 (cf. H. Oppermann, *Zeus Panamaros*, p. 79 et A. Laumonier, *op. cit.* p. 251 n° 8) etc... Cf. P. Herrmann-K. Z. Polatkan, *Das Testament des Epikrates...*, p. 55, n° 12, au nord d'Ayazviran, une prêtresse de Men

Axiottenos est honorée entre autres choses pour avoir exercé son sacerdoce (viager et héréditaire) ἀφιλοκέρδως, c'est à dire de façon désintéressée. Comme le notent J. et L. Robert, Bull. 1970, 524, cet adverbe témoigne «que les sacerdoces pouvaient être une bonne source de revenus par les sacrifices, les purifications et les expiations»; mais le fait que la prêtresse soit louée à ce tire atteste également qu'un changement de mentalité est en train de se produire quant à l'idée que l'on se fait de l'exercice des sacerdoces (rappelons que l'inscription est datée de 159-160).

212. *Op. cit.* p. 265 et 378. Iasos, *LSAM* 60; Panamara, don de 4 hydries d'argent, *BCH*, 1927, 105, 80; don de vêtements à la déesse, 1887, 23, 33, etc...

213. Dans chacune des séries d'inscriptions utilisées *infra*, nous sommes amené à remarquer que les personnages qui se succèdent dans les fonctions sacerdotales — et le plus souvent les cumulent — appartiennent à une même famille. A Panamara par exemple, où les documents sont particulièrement abondants et ont été minutieusement étudiés, il apparaît clairement que trois véritables dynasties sacerdotales détiennent les sacerdoces pendant une très longue période (A. Laumonier, *op. cit. passim*).

214. Les prêtres mentionnent dans leur apologie comme un titre de gloire particulier le fait d'avoir accepté ou revendiqué la charge sacerdotale «en dépit de la difficulté des temps» et de la cherté de la vie (cf. Laumonier, *op. cit.* index s.v.), ce qui explique la mention de plus en plus fréquente de sacerdoces acceptés «à l'improviste».

215. On peut se demander dans quelle mesure il faut rapprocher l'honorariat occidental (acceptation du flaminat, etc...) de ces charges orientales. Le montant des dernières paraît beaucoup plus élevé mais surtout le contexte assez largement différent dans la mesure où les fondements de ces sacerdoces orientaux semblent moins artificiels, même si l'on s'est assez largement dégagé des vieilles structures héritées; cela paraît démontré à l'évidence par la pérennité — ou le regain de faveur — de très anciens lieux de cultes comme Lagina et Panamara.

216. L'organisation sans doute assez artificielle d'une hiérarchie du culte des souverains (Welles, *RC*, n° 36-7) et surtout l'association des souverains aux cultes traditionnels permettent le développement de l'idée d'un culte dynastique; la voie était ouverte à une pratique identique pour les empereurs romains, cf. par exemple, *LSAM* 53, l. 10; A. D. Nock, *HSCPh*, 1930, p. 50 sqq. et L. Robert, *EA*, p. 34, et à une organisation plus vaste et hiérarchisée ayant à sa tête un Ἀρχιερεὺς Ἀσίας.

217. Julien, *Lettre* 89, 304 sqq.

CHAPITRE IV

1. Zéla: Strabon, XII, 3, 37; cf. *supra* p. 55.
2. *Supra* p. 83.
3. E. H. Sturtevant-G. Bechtel, *A Hittite Chrestomathy* (1935) p. 127 sqq.; P. Hulin, *AS* 1970, p. 155-7.
4. *KBo* XIX, 28 (A. Archi, *op. cit.* p. 333).
5. *KUB* XXXVIII, 12, I, 11-16; A. Archi, *loc. cit.* évalue à au moins 775 les personnes consacrées au culte dans cette ville.
6. *KUB* XVII, 21, III 4-10 (cf. E. von Schuler, *Die Kaskäer,* 1965).
7. *KUB* XXIV, 2, Vo 5-9.
8. Cf. par exemple J. Renger, «Untersuchungen zum Priestertum in der Alt-

babylonischen Zeit», *ZfAss.* LVIII, 1967, p. 110-188; LIX, 1969, p. 103-230; A. T. Serventi, «Sul personale dei templi neobabilonesi», *Aegyptus*, 1954, p. 220 sqq.; J. P. Olivier, *A propos d'une liste de desservants de sanctuaire dans les documents en linéaire B de Pylos,* 1960. La présence des «femmes au moulin» dans *KUB* XXIV, 2 également *KUB* XXIV, 3 (+) II 5-13, à côté d'agriculteurs aux fonctions bien définies, incite à un rapprochement avec *Odyssée* XX, 105 sqq. et plus généralement la description que l'on peut faire de l'*oikos* d'Ulysse (*REA*, 1973, p. 237 sq.).

9. O Masson-M. Sznycer, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre* (IV° section Ec. H. Ét.; Hautes Ét. Or. 3) 1972: *CIS* I, 86 A-B provenant de l'acropole de Kition et daté du IV° s. av. J.-C. il s'agit des comptes du sanctuaire d'Astarté, avec en particulier une liste des sommes versées au personnel du temple: gardiens, musiciens, sacrificateurs, boulangers et divers serviteurs.

10. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée III* 149-50. A Priène (*LSAM* 36; Vidman, *Sylloge*..., 291), le règlement cultuel du sanctuaire de Sarapis et des dieux associés prévoit que le prêtre doit présenter un sacrificateur égyptien; à Magnésie, il en va de même pour un prêtre subalterne (*LSAM*, 34 = Vidmann 294; F. Sokolowski, *ad. loc.*) ou plus vraisemblablement un néocore (Dittenberger, *Syll.*^{2} 554; L. Robert, *OMS* I, p. 212) que l'on doit restituer à la l. 9; sur les spécialistes étrangers, A. D. Nock, *HThR* XLV (1952) p. 245.

11. K. Hanell, PWK XVI, 2, 2422-4, s.v. Neokoroi (*supra* p. 259). On utilise concuremment les termes νεωκόρος et ζάκορος. Bon nombre de sanctuaires emploient de tels «sacristains» mais on les rencontre plus fréquemment dans ceux des dieux égyptiens ou d'Asklépios. Le *Mime* IV d'Hérondas nous donne d'ailleurs un bon aperçu de ce que pouvaient être leurs fonctions (rappelons que le récit a pour cadre l'Asklépieion de Cos). L'évolution des mentalités conduit cette fonction à devenir honorifique à l'époque impériale en particulier lorsque le personnage porte le titre d'ἀρχιναχόρος. Il convient en revanche de faire disparaître le titre d'ἀρχιζάκορος, cf. J et L. Robert Bull. 1958, 503; L. Robert, *REA*, 1960, p. 316 n. 2. A Mytilène, un ζάκορος Σωτῆρος 'Ασκληπιῶ, *IG* XII, 2, 484.

12. A Pergame, Aelius Aristide (378 § II, Keil) mentionne des ὑπηρέται περὶ τὸ ἱερόν. E. Ohlemuz, *op. cit.* p. 169, s'interroge sur leur identité avec les *hieroi paides* connus par *LSAM* 13 (E. Fränkel, *I. Perg.* 251) l. 25. Il est assez probable qu'il s'agit là d'une définition plus large et plus vague, *infra* p. 355 n. 72. De même il n'est pas possible de préciser quel était le statut des ὑποιερεῖς ou «sous-prêtres», entre d'autres exemples, *BCH*, 1888, p. 34 n. 16 (W. Ruge, PWK s.v. Mylasa, col. 1058); à Rhodes, G. Pugliese-Carratelli, *ASAA* 30-32 (1952-4) n° 27, une [ὑ]φιέρεα; cf. J. et L. Robert, Bull., 1956, 196-7, à propos de l'inscription précitée et d'une autre de Délos où l'on rencontre un ὑφιερεύς dans une dédicace aux divinités égyptiennes (M. Guarducci, *ASAA* 37-38 (1959-60) p. 175-184); cela n'est pas sans intérêt et doit être rapproché de ce qui est dit plus haut sur les desservants des cultes égyptiens. A Délos, le «sous-prêtre» est, à la fin du Ier s., un citoyen athénien. Rappelons qu'à Skepsis le néocore reçoit les mêmes privilèges (exemption des liturgies, etc...) que l'acquéreur du sacerdoce (*ZPE* 17, 1975, p. 106 n. 2; *supra* p. 343 n. 171). A Rhodes, le *nakoros (Clara Rhodos* II, p. 184 n. 9, Ier s.) fait une dédicace à Athéna Soteira conjointement avec le prêtre d'Athéna Polias et Zeus Polieus; dans le même sanctuaire, le *nakoros* consacre avec le flûtiste (et il s'agit manifestement là de tous les «desservants du culte») une statue du prêtre (*ibid.* n° 10); Ch. Blinkenberg, *I. Lindos*, p. 615, souligne que ces personnages n'ont pas de nom patronymique, ne figurent pas dans les listes de prêtres et appartiennent donc aux basses classes de la population. A Lindos (*I. Lindos* 295, 301, 326) apparaissent simultanémént un ὑποναχόρος et le *nakoros*, qui sont sans doute les deux ναχορήσαντες de 306, 318, 325 (ibid. I^{er} s. av. J.-C.).

13. L'inscription de Smyrne *Syll.*^{3} 996, qui date du I^{er} s. de notre ère (fondation en faveur d'Apollon Hélios Kisauloddenos) fait mention d'un portique destiné à accueillir les hiérodules et les zélateurs du dieu:... στοὰν... πρὸς τὴν οἴκησιν τῶν ἱεροδούλων καὶ τὸν θεὸν θεραπευόντων..., cela nous invite à évoquer la description que Strabon donne de la population de Comana du Pont (XII, 3, 36) avec deux catégories de personnes: des hiérodules et celles qui y résident à la suite d'un vœu. Les deux situations paraissent exactement parallèles mais on n'oubliera pas qu'on se trouve à Comana et à Smyrne dans des contextes historiques et culturels bien différents.

14. Dans le cadre d'une fondation (par ex. celle de Diomédon à Cos, *LSCG* 177) l'affranchissement par consécration d'un esclave a comme conséquence (et comme but) de doter le sanctuaire d'un *hieros* qui remplit les fonctions du néocore signalé plus haut; telle devait être d'ailleurs l'origine d'un certain nombre d'entre eux.

15. W. M. Ramsay, *CB* I, p. 135 sq.; B. Haussoullier, *RPh.* 1897, p. 112 sqq.; G. Cadinali, *Rend. Acc. Lincei*, XVII, 1908 p. 165-174; V. Chapot, *La province d'Asie*... (1904) p. 178 sq.; O. Kern, «Hieroi und Hierai», *Hermes* XLVI, 1911, p. 300 sqq.; A. Wilhelm, *Neue Beiträge* I (1911) p. 58; Link, PWK VIII, 1913, 1471-1476, s.v. ἱεροί; F. Steinleitner, *Die Beichte in der Antike im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege,* 1913, p. 87 sq.; D. G. Hogarth dans J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* 1913 (1937) s.v. «hieroi» p. 676-8 (très dépassé); Ch. Picard, *Éphèse et Claros* (1922), p. 126 sqq.; L. Robert, *OMS* II, p. 889 sq.; *ibid.* p. 133 sq. et n. 6; p. 1216-1231 (affranchissements de Suse); *Hellenica,* VI, p. 49-50; A. Cameron, *Studies Buckler* 1939 p. 40 sq.; *HThR* 1939 p. 54-63; W. L. Westermann, *PAPhS* 1948, p. 54-63; W. Otto, *Beiträge zur Hierodulie im hell. Aegypten* (Abh. Bayer. A. W. Heft 29), 1950, spécialement p. 42-45 et 69-72; F. Sokolowski, *HThR* 1954, p. 174 sqq.; A. G. Perichanian, «Ieroduly i ἱεροί charmovych ob' edinenij Maloj Azii i Armenii» (Les hiérodules et les *hieroi* des Etats sacerdotaux en Asie Mineure et en Arménie) *VDI* 1957, II (60); F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion des Sklaven* II, 1960, p. 1-207; III, 1961, p. 457 sqq.; C. le Roy, *BCH*, 1961, p. 228-234; D. Nörr, *Studi Volterra* II (1969) p. 619-645 «Bemerkungen zur sakralen Freilassung in der späten Prinzipatszeit», spécialement p. 631 sq. et 641 pour l'Asie Mineure; ma contribution «L'esclavage sacré: état de la question», *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage* (1973) p. 135-150.

16. Cf. la carte p. 79 et l'appendice III.

17. Andanie (*Syll.*^{3} 736), dans ce cas les *hieroi* sont évidemment de condition libre; en Laconie, cf. l'article de C. le Roy cité *supra.*

18. W. Otto, *op. cit.*

19. Au Mont Eryx, Strabon VI, 2, 6 parle d'esclaves sacrés; leur rôle comme agents de Verrès, par ex. *Verr.* III, 93, montre une situation moins nettement définie.

20. «L'esclavage sacré...», p. 142; C. le Roy, *art. cit.* p. 229 sq.: «Il faut donc replacer chaque groupe de *hieroi* dans son contexte religieux et ne généraliser d'une région à l'autre qu'à bon escient: le particularisme local échappe à toute logique; il faut d'autre part se garder de rechercher *a priori* une origine ou un dénominateur commun aux différentes espèces d'*hieroi*: il existe aussi un particularisme rituel qui décourage la synthèse».

21. *RPh,* 1929, p. 133 sq. n° 6.

22. Strabon XI, 14, 16; cf. *infra* p. 363 n. 174 pour le problème de la prostitution sacrée et la situation d'Aurelia Aemilia en particulier.

23. W. M. Ramsay, *CB* I, p. 115.

24. Strabon XII, 3, 36.

25. *Ibid.* : καὶ ἄλλοι δὲ κατ' εὐχὴν ἀεί τινες ἐπιδημοῦσι, θυσίας ἐπιτελοῦντες τῇ θεῷ. On pourrait encore citer le cas des eunuques d'Hiérapolis en Syrie, *De Dea Syria*, 51: «C'est en ces jours mêmes que se font les galles... et bon nombre qui n'étaient venus que pour regarder se laissent aller à ce que je vais dire».

26. L. Robert, *Hellenica* VI, p. 49 sq. qui distingue à ce propos entre une condition et une fonction; dans le premier cas il s'agirait d'une fonctionnaire ou d'un assistant s'occupant des sacrifices, dans le second d'un «esclave sacré«. Il cite d'autre part, deux cas où les personnages mentionnés comme *hieroi* semblent pouvoir être à coup sûr, des citoyens, à Antioche du Méandre, un athlète vainqueur, Ἄδραστος Ἀδράστου τοῦ Ἀδράστου Δαμάλων ἱερός (cf. déjà *RPh.*, 1929, p. 134-5). A Aphrodisias un Ἴθαρος Μενίππου ἱερός a consacré à Aphrodite Ourania une forte somme: 122 000 deniers (*REG* 19, 1906, p. 243 n° 141, l. 11 sqq. = Laum, *Stiftungen*... II, n° 102), ce qui semble impliquer que ce dernier était un notable local.

27. F. Miltner, *JOEAI* 43 (1956-8) Beibl. 27-8 (cf. C. le Roy, *BCH* 1961, p. 231). Ce cas présente, il faut le dire, de sérieuses difficultés notées par C. le Roy, il est en effet très difficile — sans doute impossible — de distinguer entre ἱερὴ féminin de ἱερός, et la forme contracte ἱερῆ pour ἱερέη, féminin de ἱερεύς. Les choix de l'auteur de l'article sont eux-mêmes sujets à caution. De même on peut douter de l'affirmation qui fait des *hieroi* d'Éphèse un «article d'exportation» vers le Péloponnèse (cf. J. et L. Robert, Bull. 1962, n° 145). Cf. également H. W. Pleket, *Talanta* 2, 1970, 77.

28. *MAMA* IV, n° 277 B; cf. *JHS*, 1887, p. 381, 389, n° 12, 18.

29. Échelle de Klisse Köy, A. M. Hauvette-Besnaut-E. Pottier, *BCH* IV, 1880, p. 380; les inventeurs pensent à «des prêtres ou à des magistrats d'un ordre particulier». Cf. Gerlach, *Griech. Ehreninschr.*, 1908, 17; L. Robert, *RPh*, 1944, 12 n. 1.

30. LW III, n° 136 a = *IJG* n° 4, p. 24 = *Forschungen in Ephesos* I, p. 280 n° 34 = *Syll.*^{3} 742 = Michel 496. Cf. D. Asheri *Studi Class. e Or.* 18, 1969, 5, 122.

31. L. 45: τοὺς ἰσοτελεῖς καὶ παροίκους καὶ ἱεροὺς καὶ ἐξελευθέρους καὶ ξένους.

32. Cf. par exemple, Waddington, *op. cit.*; Hicks, *op. cit.*

33. *Hellenica* VI, p. 50.

34. Cf. F. K. Dörner, *op. cit.* Cf. p. 383 n. 3; c'est vraisemblablement à ces enfants, consacrés par les demosioi ou d'autres, que s'applique le texte malheureusement très mutilé *CIG* 3005 b. l. 3-4: [τ]ε[θ]ραμμένοι [ἐν τ]ῶι ἱερῶι. On peut également penser à certains des *hieroi* de Smyrne, l'interprétation de E. L. Hicks, *IBM* III, p. 86 de *CIG* 3394 (épitaphe d'un certain Ikios fils d'Ikios, petit-fils d'Euemeros, ἱερὸς Σμυρναίων) paraît très plausible; selon lui cette titulature indiquerait que Ikios ou son grand-père a été esclave public à Smyrne. Cf. encore H. W. Pleket, *The Greek inscriptions in the Rijksmuseum van Oudheden at Leyden* (1958) p. 18 n° 6: Mousaios, ἱερὸς Σμυρναῖος est l'épimélète d'un tombeau (époque impériale tardive).

35. Cf. à ce sujet W. M. Ramsay, *CB* I, p. 101, même si tout le paragraphe est sans doute imprégné des idées, un peu trop schématiques sur l'organisation des sanctuaires, signalées au ch. II.

36. La bibliographie est à peu près la même que celle donnée *supra* n. 15, retenons plus particulièrement W. L. Westermann, *PAPhS*, 1948, p. 54 sqq. (rapide et discutable); A. Cameron, *Studies Buckler*, 1939, p. 40; F. Sokolowski, *HThR* 1954, p. 174, auxquels il faudrait ajouter *MAMA* IV, p. 95 sqq. et W. H. Ramsay, *CB* I, p. 134. Il serait instructif, quoique difficile, de comparer les données anatoliennes avec celles du reste du monde grec ou hellénisé: Delphes (G. Daux, *Delphes au II° et I° s.* 1936, p. 49 sqq. et app. I); Étolie (G. Klaffenbach, *Berl. Sitz.* 1935, p. 693 sqq.); Thessalie, L. Robert *Hellenica* I p. 74; Macédoine (W. Baege, *De Macedonum Sacris*, 1913, p. 113 sqq.); Suse (L. Robert, *OMS* II, p. 1216-1231;

j'émettrais quelques réserves sur la grécité absolue de cette série de documents et leur signification réelle. La formulation est en effet très «grecque», mais il convient de rappeler que des textes similaires existent très tôt en Babylonie (E. Szlechter, *Tablettes juridiques de la I° dynastie de Babylone* n° 15954) avec en particulier des clauses de sauvegarde et d'autres comparables à la *paramone*, cf. ma contribution, *Actes du Colloque 1971,* p. 136 et notes 22 sq.). De nombreux documents ont été récemment publiés, cf. e.g. J. P. Michaud, *BCH*, 1969, p. 82-91; A. Orlandos, *Ergon. Arch. Et.*, 1969 (1970) p. 19-28; P. Roesch, *BCH*, 1970, p. 157-160; P. Cabanes, «Les inscriptions du théâtre de Bouthrôtos», *Actes du colloque 1972 sur l'esclavage* (1974) p. 105-208.

37. Cf. par exemple R. P. Harper, *AS* 17, 1967 et *supra* p. 86 sq. où la question de l'acquisition du statut d'hiérodule par consécration sera plus abondamment développée.

38. Achilles Tatios, *Leukippe et Kleitophon*, VII, 13, coll. Loeb, texte et traduction établis par S. Gaselee, 1917. E. Vilborg, *Achilles Tatius* (St. Gr. et Lat. Gothob. I) 1955 et *Achilles Tatius, Leucippe and Clitophon, a commentary* (St. Gr. et Lat. Gothob. XV) 1962. Bon nombre d'auteurs traitant de ces problèmes ont rejeté ou plus simplement ignoré ce témoignage. Ils arguaient du caractère tardif de ce roman, de son peu de sérieux. En ce qui concerne la date, S. Gaselee proposait la fin du III° siècle ap. J.-C.; d'autres ont proposé, de façon erronée, des dates allant jusqu'au VI° s. Il convient cependant de signaler l'avis de Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 52, n° 4, qui sur des critères internes, remontait l'œuvre au milieu du II° s. La publication d'un fragment sur papyrus (A. Vogliano, «Un papiro di Achille Tazio», *SIFC* XV, 1938, 121-30) a démontré que le roman datait au plus tard du II°. Telle est maintenant l'opinion communément admise (cf. par ex. Vilborg, *op. cit.*). Quoiqu'il en soit, il est curieux de constater que l'on admet comme valables d'autres témoignages au moins aussi tardifs tout en refusant celui-ci. La procédure suivie semble pourtant tout à fait concevable, le fait que les «archontes» d'Éphèse jugent en dernier ressort, plaide en particulier en faveur de l'authenticité. Deux autres textes moins explicites viennent compléter notre information: Plutarque, *Alex.* 42 et Cicéron *Verr.* I, 85. Dans les deux cas, un esclave fugitif est réclamé au clergé de l'Artémision, mais on ne précise pas ce qui est advenu de l'esclave admis dans les limites de l'asile.

39. Sur la signification de ce terme, cf. Ramsay, *CB* I, p. 96; Th. Reinach *art. cit. infra.*; J. et L. Robert, *La Carie* II n° 162 reprennent l'inscription publiée par Th. Reinach, *BCH* 1908, p. 499-513, où il est question de la construction d'un *parthenon* (à rapprocher peut-être du n° 186) et signalent un bâtiment similaire à Olymos (inscription inédite).

40. *MAMA* IV, p. XIV sq. et 95 sqq. n° 276 sqq.; *JHS* 1883, p. 380 sqq.; 1887, p. 376 sqq., Ramsay, *CB* I, p. 147 n° 37 etc. ...; cf. A. Cameron, *art. cit.* et T. G. Nani, «Θρεπτοί», *Epigraphica,* 1943-44, p. 45 sqq. (spécialement p. 77 sq.): le paragraphe sur la religion des *threptoi* n'indique pas la fréquence de rencontre des termes *threptos* et *hieros* dans un même contexte; en revanche, les *threptoi* de prêtres (p. 78 et 83; par exemple un prêtre éponyme à Baika, *SEG* IV 371; un *archigallos* à Suwerek, *MAMA* I, 2) ne paraissent pas devenir *ipso facto* des *hieroi*: une telle situation ne pourrait se concevoir que dans le cadre de l'existence d'une véritable «caste sacerdotale», or tel n'est pas, ou n'est plus, la cas à l'époque impériale.

41. Par exemple W. L. Westermann, *art. cit.*

42. Certains ont même été jusqu'à parler d'hiérodules dans ce cas: K. Latte *Heiliges Recht*, p. 104; PWK suppl. V, col. 525 sq. Notons qu'au *Charopeion* en Béotie, *AD* 1916, p. 221 B. 58, l'esclave affranchi est dit: ἱερὸς τοῦ θεοῦ καὶ ἐλεύθερος.

43. Cf. *MAMA* IV n° 277 B et *supra* p. 80.

44. Lolling, *MDAI(A)* XI, 1886, p. 270 n° 13; mais l'interprétation du texte ...]ΙΕΡΟΣ ΜΚ Φιλίῳ Θρεπτός a été repoussée par W. Paton, *IG* XII, 2, 85, qui sans indiquer l'autre possibilité, restitue — *exempli gratia* — Εὐήμ]ερος κτλ. T. G. Nani, *op. cit.* se ralliant à cette dernière solution, propose de reconnaître là une association professionnelle (?)

45. *MAMA* IV, 278; avec clause de paramone, *infra* note 49.

46. *MAMA* IV, 277 B; F. Sokolowski pense que dans ce cas il existait des liens réels entre les *hieroi* et le sanctuaire.

47. Cf. W. M. Ramsay, *CB* I, p. 134 sqq.

48. LW 1522 a: M Αὐρ. Σωτήριχον ... 'Ελπιδιανὸς ἱερὸς τὸ[ν] ἴδιον δεσπ[ό]την. Pour W. H. Waddington: «Elpidianus était un esclave sacré attaché au service de quelque temple, *hierodoulos*».

49. Cf. F. Sokolowski, *HThR*, 1954. Cf. *supra* p. 49. De telles clauses sont fréquentes dans les contrats mésopotamiens.

50. A. Cameron, *loc. cit.* p. 40; cf. à Edesse: 'Αθηνᾶ 12, 1900, p. 70 sqq. n° 9: κατὰ χρηματισμόν. Cf. A. Cameron, *HThR* 1939, p. 149.

51. Cf. la bibliographie donnée page 350 n. 15; on y ajoutera Hepding, PWK VIII, 1913, 1461-1466 s.v. *hierodouloi*; D. G. Hogarth-G. A. Barton in J. Hasting, *Encyclopedia of Religions and Ethics* VI, 1913, 67 sqq.; W. L. Westermann, PWK Suppl. VI, 909 sq. Pour l'Égypte, W. Otto, *Beiträge sur Hierodulie im hell. Aegypten*, Abh. Bayer, A. W., 1949.

52. V. Chapot, *La province romaine d'Asie*, 1904, p. 178: «...en Asie Mineure où par contre on ne trouve pas de hiérodules».

53. Cf. les textes bien connus de Strabon, *Géographie* XII, 2, 3; 2, 6; 3, 31-34; 3, 36 sq.; etc...

54. Cf. P. Herrmann, *Ergebnisse einer Reise in Nordöstlydien* (Denkschr. Ak. Wien 80) 1962, p. 50-1, n° 45 à Ayazviran, une stèle de confession mentionne un ἱερόδουλον Τρόφιμο[ν Μη]τρὸς "Ιπτα καὶ Δίος Σαβαζίου; L. et J. Robert, Bull. 1963, n. 228, émettent des doutes sur le nom Trophimos, il pourrait s'agir d'un qualificatif. En Cappadoce, région d'Archelaïs, R. P. Harper, *AS*, 17, 1967, «A dedication to the Goddess Anaïtis», p. 193:

'Αγαθῇ Τύχῃ
Θεᾷ Μεγίστῃ 'Αναειτίδι
Βαρζοχάρᾳ Φωτίδα
καὶ Θέωνα καὶ Πρεῖμαν
τὴν καὶ Γαρσην ἱεροδούλους
ἀνεπηρεάστους ἐκ πάντων
μετ'ἐπιγονῆς, διὰ βίου
Φλαουία Πρείμα

«A la déesse très grande, Anaïtis Barzochara, Flavia Prima a consacré Photis, Théon et Prima appelée aussi Garsè, comme esclaves sacrées à l'abri des molestations de la part de quiconque, avec leurs descendants à vie». Cf. L. et J. Robert, Bull. 1968, p. 527-8, n° 538 (signification et traduction du texte) ou encore en Pisidie, G. E. Bean, *AS*, 10, 1960, p. 48, n° 96 (Bull. 1961, 744) esclave consacrée κατὰ εὐχὴν à Pluton et Korè, comme hiérodule. En Cilicie, G. E. Bean-T. B. Mitford, *Journeys in Rough Cilicia, 1964-1968* (Ost. Ak. Wiss.; Ergänz. su den TAM n° 3), 1970, n° 132, un hiérodule de Zeus Astrenos à Astra; n° 191 une hiérodule de Zeus Megas à Lamos (de même une *doule* du Théos Megas à Kestros, Bean-Mitford *AS* 12, 1962, p. 212) etc...

55. Strabon XII, 3, 34: τούτων μὲν οὖν ἡγεμὼν ἦν καὶ τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἱεροδούλων κύριος πλὴν τοῦ πιπράσκει. Il est donc fait une distinction très nette entre les habitants des territoires ajoutés au domaine sacré et dont le grand prêtre est seulement l'*hegemon* et les hiérodules dont il est le *kurios* (supra p. 59). On notera qu'à Pergame, au II° s. avant notre ère (*LSAM* 13 l. 25) l'expression κυριεύοντα τῶν ἱερῶν παίδων à propos du prêtre d'Asklépios.

56. *OGIS* 383 (= Michel 735) = L. Jalabert-R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* I, n° 1 (I° s. avant J.-C.); Cf. aussi *ibid.* les n° 47 et 51 et Dörner, *Arsameia am Nymphaios*, 82.

57. n° 1, l. 171 sqq.

58. A. Archi, «Città sacre d'Asia Minore», *PP* 164, 1975, p. 338 sq.

59. *KBo* VI 28 (+) Vo 22-31 (traduction A. Archi, *loc. cit.*); cf. A. Goetze, *Kizzuwatna*... p. 48-59.

60. Cf. *Syll.*^{3} 22, environs de Magnésie du Méandre, Darius reproche au satrape Gadatas «tu as exigé le *phoros* des jardiniers sacrés d'Apollon et tu les as obligés à travailler la terre profane», ce qui suppose qu'ils étaient exempts de l'impôt et des corvées.

61. Avec des termes presque identiques à ceux de l'édit du Nimrud Dağ.

62. *KUB* XIII 8 (début du XIV° s.).

63. Sur l'interdiction faite au prêtre de vendre les hiérodules *supra* p. 83.

64. Mieux qu' «acheter» comme dans la traduction de A. Archi, on s'interrogera en effet sur la signification d'une telle transaction, cf. «Esclavage mycénien, esclavage homérique», *REA*, 1973, p. 227 n. 5.

65. *Ibid.* note 4.

66. XII, 3, 36.

67. *Eos* 1953 p. 91 (cf. *REA*, 1973, p. 229 n. 4) d'où des conclusions erronées sur la superficie du domaine sacré.

68. *Infra* p. 385 n. 10.

69. En effet l'exemption dont bénéficient les villages sacrés indique que les autres étaient soumis à la taxation.

70. *KUB* XL, 2 Ro, 25 sqq. (cf. A. Goetze, *Kizzuwatna* p. 60-68; A. Archi, *op. cit.* p. 337); cf. encore *KBo* XII, 38 IV, 3-12, 70 villages consacrés par Suppilulijama II; *KUB* XVI, 32, II, 24-30 deux villages saisis par Hattusili III à ses adversaires sont consacrés; *KBo* XII, 53, I, 19 recensement des biens des temples de la région de Durmitta, etc...

71. *Sardis* VII, 1, 1 (cf. *supra* IV° partie appendice V) avec l'analyse très convaincante sur ce point de P. Briant, «Remarques sur *laoi* et esclaves ruraux en Asie Mineure hellénistique», *Actes du colloque 1971 sur l'esclavage* (1972), 93-133. Également «Villages et communautés villageoises d'Asie achéménide et hellénistique», *JESHO* XVIII, 1975, p. 165-188; cf. mes «populations rurales de l'Anatolie gréco-romaine». Dans ce cas comme un peu plus tard en Commagène, il semble qu'il y ait eu passage (de façon indirecte ici) du statut de *basilikoi laoi* à celui de *hieroi laoi*, ce qui pouvait apparaître pour les populations concernées comme une amélioration de leur situation.

72. W. L. Westermann, «The Freedmen and the slaves of God», *PAPhS*, 1948, p. 53-64, mais surtout l'article de L. Robert, *RPh*, 1936 (= *OMS* II, p. 1216 sqq.) p. 137 sqq., qui, sur ce point, suit P. Koschaker, *Ueber einige griechische Rechtsurkunden aus den östlichen Randgebieten des Hellenismus, Abhandl. Sächs. Akad.*, 1931, p. 68-83: «c'est seulement l'interdiction de la καταδούλωσις à la fin du texte qui met hors de doute qu'il s'agit d'un affranchissement». Or le même terme (n° 1, l. 180: καταδουλώσασθαι) est employé en Commagène dans un cas non douteux de consé-

cration à une divinité. De même d'ailleurs que la clause ἀνεπηρεάστους rencontrée à la l. 6 d'*AS*, 1967, p. 193, cité *supra* n. 54, répond au μήτε χαχῶσα de la l. 184 de la même inscription.

Je rappellerai également la clause finale de l'inscription d'Oinoanda, Heberdey-Kalinka 79 (*infra* n. 75): χαὶ μὴ ἐξέστω μηθενὶ ἀντιποιήσασθαι αὐτοῦ χαθ' οὐδένα τρόπον (sous peine d'une amende de 500 dr.), à rapprocher de l'inscription *AS* 10, 1960, p. 48, n° 96, l. 11 sqq.: χαὶ μηδενὶ ἐξέστω ἐξαλλοτριῶσαι αὐτὴν μηδὲ τὰ ἐξ αὐτῆς τέχνα, où la réalité de la consécration et sa finalité ne sauraient être mises en doute ...'Ιεροδουλίδα, ἥν χαὶ ἐποίησαν ἱεροδούλην, ὥστε ὑπηρετεῖν αὐτὴν τοῖς θεοῖς. Pour le verbe ὑπηρετεῖν, P. Herrmann, *Ergebnisse*..., p. 25 n. 82 compare à juste titre ce document à une stèle d'Ayazviran où une femme fait graver une stèle de confession: appelée au service du dieu, elle n'a pas aussitôt rempli son office; le dieu l'a punie et elle s'est inscrite au service des dieux: χαταγράψαι ἐμαυτὴν ἰς ὑπηρεσίαν τοῖς θεοῖς. Notons que le verbe est identique à celui qu'utilise un *hieros* pour consacrer son fils (né vraisemblablement d'une esclave) à Apollon Larbenos (*MAMA* IV 277 b). Dans l'inscription d'Ayazviran précitée, il est indiqué que le village de Koresa est en la possession de la Meter Tarsene, Apollon Tarsios, Men Artemidorou Axiottenos (sur le verbe χατέχειν, supra p. 166). Tout cela indique bien le contexte et les corrélations à établir. On pensera encore à l'inscription de Galatie J. G. C. Anderson, *JHS* XXX, 1910, p. 164 (III° s. de notre ère) où un personnage est désigné par les termes évidemment complémentaires ἱχέτης χαὶ ὑπηρετῶν.

73. A. Cameron, *Anat. St. Buckler* et surtout «Inscriptions relating to sacral manumission and confession» *HThR*, 1939, p. 143 sqq. et particulièrement p. 154 sq., en fondant sur les clauses restrictives énonciées plus haut.

74. Le verbe le plus fréquemment utilisé est alors χαταγραφεῖν.

75. Tout d'abord je ne pense pas, malgré Cameron, qu'il puisse y avoir de doute sur la réalité de la consécration à Scydra (*BCH*, 1923, p. 182) où nous rencontrons la formule ἀφίημι παιδίσχην ὀνόματι 'Αρίαγνην θεᾷ 'Αρτέμιδι Γαζωρία ἱερόδουλον. L'autre inscription, d'Oinoanda en Lycie, Herberdey-Kalinka, «Berichte über Zwei Reisen im sw. Kleinas.», *Denkschr. Wien. Akad.*; 1895, XLV, p. 54 n° 79 appelle beaucoup plus de prudence. Tout d'abord la remarque de Cameron à propos de παῖδις et de la difficulté d'en faire un accusatif pluriel paraît fondée et sa correction de παῖδις χαὶ en παιδίσχα<ς> ou plutôt, me semble-t-il, en παιδίσ<χας> χαὶ est très plausible; de même, il est à peu près certain que 'Οπράμιος est un génitif gouverné par παρέξ. Cela semble détruire l'interprétation communément admise de la substitution par Kloinizoas de deux esclaves à ses deux filles auparavant hiérodules (cf. encore T. R. S. Broughton, in T. Frank, *ESAR* IV, p. 681 sq.) Mais en fonction de ce qui a été dit plus haut on peut s'interroger sur le sens d'ἀπέλυσεν (en remarquant d'ailleurs que toutes les difficultés du texte ne sont pas pour autant éliminées) et par là même de toute l'opération; en ce sens que s'il y a passage du statut d'esclave privé à un statut de hiérodule tel que nous l'avons défini plus haut, il y a véritablement affranchissement, ce qui justifierait l'emploi de ce verbe. Cf. L. et J. Robert, *La Carie* II, p. 283 n 4: «Dans la région d'Oinoanda on consacre à une Meter Oreia deux *paidiskai* comme *hierodoulai*».

76. R. P. Dougherty, *The Sirkûtu of Babylonian Deities*, Yale Oriental Series, Researches, 2 vol., New Haven 1925.

77. *Op. cit.* p. 340.

78. *REA* LXXV, 1973, p. 234.

79. Pausanias X, 32, 6: ἔστι δὲ χαὶ τοῖς ἐπὶ ποταμῷ Ληθαίῳ Μάγνησιν Αὐλαὶ χαλούμενον χωρίον... τὸ δὲ ἄγαλμα τοῦ 'Απόλλωνος τὰ μάλιστα ἀρχαῖον... χαὶ αὐτῷ

ἄνδρες ἱεροὶ κατὰ κρημνῶν τε ἀποτόμων καὶ πετρῶν πηδῶσιν ὑψηλῶν καὶ ὑπερμήκη δένδρα ἐριπόντες ἐκ ῥιζῶν κατὰ τὰ στενώτατα τῶν ἀτραπῶν ὁμοῦ τοῖς ἄχθεσιν ὁδεύουσι, cf. O. Rayet, *Milet et le Golfe latmique* (1880) p. 132 sq. Bien entendu, on ne prendra pas au pied de la lettre l'indication fournie par Athénée IV, 173: Μάγνητες οἱ ἐπὶ τῷ Μαίανδρῳ ποταμῷ κατοικοῦντες ἱεροὶ τοῦ θεοῦ, Δελφῶν ἄποικοι.

80. Mionnet, *Descr.* III, Ionie 700: buste d'Otacilia Severa à droite, légende Μ(αρκία) 'Ωτακι(λία) Σευήρα Σε(βαστή) (avers); un homme courant à gauche, vêtu d'une tunique courte et portant un arbre déraciné (revers) (*BMC Ionia* 99, pl. XX, 9); *ibid.* III, 689, avers tête imberbe laurée de Gordien à droite, légende Αὐτ(οκράτωρ) Κ(αῖσαρ) Μ. 'Αντ(ώνιος) Γορδιανός, même revers. Cf. encore F. B. Baker, *NC* 3° ser. XII, 1892, p. 89-93.

81. XI, 4, 7: ἱερᾶται δ'ἀνὴρ ἐντιμότατος μετά γε τὸν βασιλέα, προεστὼς τῆς ἱεράς χώρας, πολλῆς καὶ εὐάνδρου, καὶ αὐτῆς καὶ τῶν ἱεροδούλων, ὧν ἐνθουσιῶσι πολλοὶ καὶ προφητεύουσιν· ὅ δ' ἂν αὐτῶν ἐπὶ πλέον κατάσχετος γενόμενος πλανᾶται κατὰ τὰς ὕλας μόνος, τοῦτον συλλαβῶν ὁ ἱερεὺς ἁλύσει δήσας ἱερᾷ τρέφει πολυτελῶς τὸν ἐνιαυτὸν ἐκεῖνον, ἔπειτα προαχθεὶς εἰς τὴν θυσίαν τῆς θεοῦ, σὺν ἄλλοις ἱερείοις θύεται μυρισθείς. Je retiens l'interprétation traditionnelle de ce passage et non celle de F. Lasserre dans son édition du livre XI de la *Géographie*, CUF, 1975, p. 65 n. 3: «Supprimant le pléonasme de καὶ αὐτῆς répétant τῆς ἱερᾶς χώρας, la ponctuation adoptée (les précédents éditeurs ponctuent avant et non après καὶ αὐτῆς) introduit une comparaison des terres du grand-prêtre avec celles du roi. Ce dernier ayant été évoqué au début de la même phrase, il ne semble pas que le tour implicite résultant de la substitution de καὶ αὐτῆς à quelque chose comme ὥσπερ καὶ ἡ αὐτοῦ puisse créer l'équivoque». Ce qui amène F. Lasserre à traduire: «Il a autorité sur le domaine sacré qui est, comme celui du roi, etc...; on rapprochera les exemples évoqués *supra* p. 80; Strabon, XIII, 3, 36, (Comana Pontique), Lucien, *De Dea Syria* 51 (Hiérapolis).

82. Cf. *supra* p. 27. Sur les confessions d'Apollon Larbenos et l'atmosphère qu'elles permettent d'entrevoir, cf. *MAMA* IV; F. Steinleitner, *op. cit.*

83. Au II° millénaire, il est assez fréquent, en Égypte, en Mésopotamie, que les esclaves consacrés soient des prisonniers de guerre, de même dans le royaume hittite, cf. *KBo* X, 2, III, 15-20: donation par Hattusili Ier de captifs à la déesse d'Arinna. Il est probable qu'au moins dans la partie centrale et orientale de l'Anatolie une telle pratique s'est poursuivie assez longtemps, mais il faut dire qu'elle n'a pas laissé de traces.

84. L 178 sqq.: μηδὲ μὴν παῖδας ἐκγόνους τε ἐκείνων οἵ[τι]νες ἂν ἐν ἅπαντι χρόνωι τοῦτο γένος διαδέχωνται, μήτε αὐτῶι καταδουλώσασθαι répond à ἀνεπηρεάστους ἐκ πάντων d'*AS*, 17, 1967, p. 193; cette clause est d'ailleurs tout à fait conforme à la conception générale des biens sacrés. Ce qui appartient aux dieux ne peut leur être repris, au moins officiellement et directement. Le statut des hiérodules était donc immuable, au moins dans le sens d'un retour à un statut servile simple, contrairement à l'hypothèse sans fondement de M. Rostovtzeff, *SEHHW* p. 1515: «I see nothing to prevent the kings, the chiefpriests, or the feudal lords... from selling under one pretext or another some of their serfs to an agent of the Roman *publicani* or to a Delian slave dealer». Ce caractère immuable explique aussi au moins partiellement pourquoi l'hiérodule affranchi conserve malgré tout le titre d'*hieros.*

85. *Sardis* VII, 1, 1, (*supra* IV° partie, appendice V).

86. Welles, *RC* n° 62, l. 10-11.

87. A. Rehm, *Didyma*, n° 458 I (cf. B. Haussoullier, *Milet...*, p. 208).

88. *Syll.*^{3} 46 (= B. Haussoullier, *BCH*, 1880, p. 295-320), V° siècle.

89. Cf. *supra* p. 159.

90. Cette hypothèse est renforcée par le fait qu'un certain Silenos, fils d'Athena-

goreus est vendu en même temps à trois personnes différentes. Cf. en dernier lieu, R. Bogaert, *Banques et Banquiers...* p. 271 sq.

91. Cf. à ce sujet la liste et les remarques de B. Haussoullier, *RPh*, 1897, p. 112 sqq. (sa distinction entre ἱεροὶ παῖδες et ἱερόδουλοι paraît cependant bien arbitraire). En dernier lieu à Samos, C. Habicht, *MDAI(A)* 1972 p. 211.

92. VII, préface 16; sur le personnage, cf. *infra* n. 157.

93. *Didyma index* s.v. (cf. A. Rehm, p. 57).

94. *Didyma index* s.v.

95. *MDAI(I)* 19-20 (1969-70) p. 237-47 (Didymes); inscription inédite d'Amyzon, cf. L. Robert, *Hellenica* XI-XII, p. 135.

96. Olymos: LW 333 (τῶν ἱερῶν καὶ δημοσίων παίδων).

97. La mention de *teojo doero* dans les tablettes de Pylos aussi bien que l'analyse que l'on peut tenter de leur situation montre que nous sommes en présence d'une organisation très comparable à celle de l'Orient contemporain. Cf. M. Lejeune, «Textes mycéniens relatifs aux esclaves» *Historia* 1959, p. 129 sqq. (spécialement p. 142 sqq.); M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes* (1968) p. 76 sqq.; *REA* LXXV, 1973, p. 227 sq. A Délos, l'inventaire *ID* 1449 B, l. 49-50 mentionne un hiérodule (il n'est pas assuré qu'il faille y voir avec F. Bömer, *op. cit.* II, p. 157 la trace d'une influence égyptienne), le cas est unique mais il ne faut peut-être pas le distinguer des *hieroi paides* dont Ph. Bruneau, *op. cit.* p. 145 et n. 1, analyse le cas à propos d'un passage de Sémos de Délos cité par Athénée VIII, 331 f où est évoqué le service d'un παῖς. Cf. *ID* 372 A; 1409 Ba I, l. 106-8. Le fait que le traitement de l'un d'eux soit indiqué dans le premier document parmi ceux des néocores et autres fonctionnaires incite Ph. Bruneau à voir en eux des ministres du culte, sans se prononcer véritablement sur leur statut. Notons simplement qu'il est naturel que l'entretien des *hieroi paides* incombe au sanctuaire, comme à Didymes par exemple. A Délos, il a perçu 110 dr. pour 11 mois de service (il est mort en cours d'année) plus 20 dr. d'indemnité vestimentaire.

98. A Delphes *OGIS* 345 (= *FD* III, 4, n° 77); les remarques de W. L. Westermann *PAPhS*, 1948, p. 55 sqq. appellent quelques réserves: le fait que ce soient les citoyens de l'assemblée et non les prêtres qui décident des fonctions des trente esclaves consacrés par Nicomède III ne leur enlève en rien leur caractère spécifique: la terre sacrée est gérée par la cité dans la plupart des sanctuaires grecs, sans perdre pour autant cette qualité. Les mêmes remarques sont valables pour ce qui est dit *ibidem* de la Tithorea phocidienne (Pausanias X, 32, 12).

99. Ainsi par exemple à Olymos, LW 333; sur les *demosioi*, G. Cardinali, *Rend. Acc. Lincei* XVII, 1908, p. 157-165. A Délos on rencontre des *demosioi* associés à plusieurs cultes, vraisemblablement des esclaves selon Ph. Bruneau, *op. cit.* p. 228 et 472, qui note cependant qu'ils peuvent être cités avant les autres ministres du culte: *ID* 1892, Zeus Kynthios et Athéna Kynthia; *ID* 2232, 2234, etc... dans le sanctuaire syrien (P. Roussel, *op. cit.* p. 213 n. 3).

100. J. Hatzfeld, *BCH*, 1910, p. 78 sqq. (*supra* p. 95).

101. *Labraunda* II, n° 56 (début de l'époque impériale); 60 (II° s. de notre ère).

102. Qui répond à τοῦ θεο[ῦ τ]ούτου des l. 5-6.

103. *Ibid.* l. 8-9.

104. L. 16: [τῶν] παίδων τῶν ἱερέων. J. Crampa, *loc. cit.* p. 60, a pensé qu'il s'agit d'*hieroi paides*, puisqu'ils servent les prêtres. Mais justement pourquoi une telle dénomination? Faut-il penser à une catégorie particulière (cf. en Mésopotamie la distinction qui est opérée, E. Szlechter, *Tablettes juridiques de la première dynastie de Babylone* (1958) n° 15954, ou encore à Pylos, M. Lejeune, *Historia* 1959 p. 129 sqq.) ou, plus vraisemblablement étant donné la date, aux esclaves du prêtre en tant que simple particulier, ce qui justifierait l'exclusion signalée ci-dessus.

105. *Éphèse et Claros*, p. 135 sq.

106. *Forschungen in Ephesos* II, 21-22; F. K. Dörner, *Der Erlass des Statthalters von Asia Paullus Fabius Persicus* (Diss. Greifswald 1935) la seule édition intégrale de ce document important (*supra* p. 211), dont je reproduis ici le passage (p. 38-39) concernant les *demosioi:* Ὁμοίως ὅσοι ὄντες ἐλεύθεροι δούλων δημοσίων ὑπηρεσίαν παρέχονται καὶ περισσῇ δαπάνῃ φορτίζουσιν τὰ κοινὰ ἀπολυθῆναι ὀφείλειν δοκοῦσιν ὑποσταθέντων εἰς τὸν τόπον τῆς ὑπηρεσίας αὐτῶν δούλων δημοσίων· ὁμοίως δημοσίους δούλους οἵτινες λέγονται βρέφη τοῦ τυχόντος διαφόρου ὠνούμενοι τῇ Ἀρτέμιδι καθιεροῦν ἵν'ἐκ τῶν προσόδων αὐτῇ τρέφωνται οἱ δοῦλοι αὐτῶν ἀρέσκει τοῖς ἰδίοις δούλοις αὐτοὺς παρέχειν τροφάς.

107. A Mylasa, les actes de proskynème des juges étrangers en l'honneur de Zeus Osogoa, comportent presque toujours la mention d'un *demosios* (LW 349-358; Cf. R. Meister, *JOEAI* XXVII, 1932, col. 233 sqq.

108. *REA* 1973, p. 227 sq.

109. «Populations rurales de l'Anatolie gréco-romaine». *CeRDAC*. Atti VIII, 1976-1977 (1977) p. 59.

110. Strabon XII, 8, 14: la «destruction» du sacerdoce de Men Askaenos a eu comme nécessaire conséquence la disparition de l'ancien système de relations sociales existant depuis les origines jusqu'à la mort d'Amyntas.

111. Cf. *supra* p. 80.

112. Cf. Strabon XII, 3, 33, pour la Comana Pontique; ou encore XI, 14, 16, pour le sanctuaire d'Artémis Anaïtis en Arménie.

113. Scaevola, *D* XXXIII, 1, 20, 1: *...Liberti, qui in illo templo erunt...; id.*, *D* XXXIV, 1, 17: *Servos ad custodiam templi reliquerat et his ab herede legaverat his verbis «peto fideique tuae committo, ut des praestes in memoriam meam pedisequis meis, quos ad curam templi reliqui, singulis menstrua cibaria et annua vestiaria certa». Quaesitum est, cum templum nondum esset extructum, ex die mortis an vero ex eo tempore, quo templum explicitum fuerit, percipere servi debeant legatum. Respondit officio «judicis» heredem compellendum servis relicta praestare, donec templum extrueretur;* Papinien *D* XL, 12, 35: *Servos ad templi custodiam, quod aedificari Titia voluit, destinatos neque manumissos heredis esse constitit.* Ces textes sont cités par D. Nörr, *Studi Volterra* II, 1969, p. 634 (du même auteur et sur les problèmes évoqués *infra, Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit*, 1966); cf. également L. Boyer, «La fonction sociale des legs d'après la jurisprudence classique», *RHDFE*, 1965, p. 336.

114. J. Modrzejewski, «La règle du droit dans l'Egypte romaine», *Proceedings of the XIIth Congress of Papyrology*, 1970, spécialement p. 347-367. Malgré son titre cette communication dépasse très largement le cadre de l'Égypte. On y trouvera un état de la question et une ample bibliographie.

115. En ce sens il conviendrait de marquer plus encore ces dernières que ne le fait J. Triantaphyllopoulos, «Griechisch-römische Nomakrasie vor der Constitutio Antoniniana», *Akten des VI int. Kongress... Epigraphik München 1972* (1973) . 169-191.

116. Cf. mes «Populations rurales de l'Anatolie gréco-romaine» *CeRDAC* Atti VIII. 1976-1977, p. 43-68; les termes κατοικία, κατοικοῦντες, κάτοικοι (qui ne sont pas employés de façon absolument interchangeable) sont suffisamment vagues pour s'appliquer à des situations juridiques très différentes selon les lieux et les époques.

117. J. Hatzfeld, *BCH* 44 (1920) p. 75 n° 6 A (cf. également 6 B et 8 pour les formules très proches); C. T. Newton, *Discoveries at Halicarnassus...* (1863) II n° 62: οἱ ἐν τῶι περιπολίωι κατοικοῦντες, ils bénéficient de libéralités au même titre que les citoyens (de Stratonicée); *ibid.*, n° 100-101; *CIG* 2715: ἐκ τῶν ἐν τῶι περιπολίωι τῆς θεοῦ. Les textes ne sont pas d'ailleurs toujours très nets,cf. par ex. l'inscription

publiée par Miss Ramsay, *Preliminary report to the Wilson trustees* for 1909, p. 29, Zizima ou Zizma:

Ὑπὲρ τῆς Καισάρος τύχης καὶ
Τυ]ρέων δήμου Διὸς Μεγίστο[υ
Ὀλυ]νπίου Ἱυω Διονύσω κὲ [θ
εᾶ Λητῶη Τασλουτσος κ[αρ
ικο]ῦ οἰκονόμου νέου

Faut-il en conclure que le village des Tyréens appartient à Zeus Megistos Olympios? (Cf. *CR* XIX, p. 370 et *REp*, 1913, p. 354-5).

118. Cf. P. Briant «Remarques sur laoi et esclaves ruraux en Asie Mineure hellénistique» *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage* (1972) 93-133; «Villages et communautés villageoises d'Asie achéménide et hellénistique» *JESHO* XVIII, 1975, p. 165-188. Cela vaut pour les origines; il va de soi que la situation évolue au cours des temps et en particulier que l'asile contribue à diversifier les populations du «village sacré».

119. *Labraunda*, n° 5 p. 27.

120. XIV, 1, 5: κώμης γοῦν κατοικίαν ὁ τοῦ σηκοῦ περίβολος δέδεκται καὶ ἄλσος ἐντός τε καὶ ἐκτὸς πολυτελές.

121. Cf. A. Rehm, *Didyma*, 1958, p. 239 et n° 393-401, et auparavant, B. Haussoullier, *RPh*, 1902, p. 132 et *ibid.* 1921, p. 51-54. A. Laumonier, *op. cit.* p. 562., propose une interprétation un peu différente. Cf. encore K. Tuchelt, «Vorarbeiten zu einer Topographie von Didyma», *MDAI(I)*, Beiheft 9, 1973, p. 29. A. Brykous, dans l'île de Karpathos, van Gelder, *Gesch. d. Rhodier* p. 232: οἱ κατοικεῦντες ἐν τῶι περιπολίωι (sanctuaire de Poseidon Porthmios), cf. *IG* XII, 1, 994 sq.

122. Cf. en premier lieu F. Oertel, PWK XI, 1, 1921 s.v. *Katoikoi*, 1 sqq. et spécialement 8-10.

123. W. M. Ramsay, *JHS* IV, 415 n° 29 (Phrygie) 246 ap. J.-C. (*CB* II, p. 608 n° 498) = *IGR* IV 635); à signaler une légère erreur typographique dans l'article de C. Habicht, *JRS* 65, 1975, p. 86: *3*45 au lieu de *2*45. On ne saurait dire avec certitude si Dioskome est encore à cette date un «village sacré», en revanche l'inscription fournit la preuve que la *katoikia* jouit d'une certaine autonomie même si elle dépend de Sebaste (sur ce type de rapports, cf. «Populations rurales...»).

124. Strabon, XIII, 3, 2, que la plupart des auteurs traduisent par «village du territoire d'Éphèse».

125. *AJPh* 1941 p. 106; cf. cependant *I. Priene* 3 l. 13-14: ἀπεχούσης τῶν ὅρων τῶν πρὸς τ[ὴ]ν Ἐφεσίη[ν μὴ ἐ]λάσσονι σταδίων δέκα... L'interprétation de T. R. S. Broughton ne paraît donc pas devoir être retenue, mais il reste que Larissa a été à un certain moment de son histoire une *hiera katoikia*, dont le dieu principal était apparemment Apollon.

126. Inscription signalée par K. Buresch, *Aus Lydien...*, 1898, p. 213 sq.; J. Keil-A. von Premerstein, *Dritte Reise...* (1914) p. 83 et éditée correctement par L. Robert, *Études de Numismatique grecque*, 1951, p. 43.

127. Keil-Premerstein, p. 93 n. 129; L. Robert, *op. cit.* p. 44.

128. C. B. Welles, *RC* n° 47.

129. M. Feyel, *REA* 1940, p. 137 sqq., pense que les *katoikoi* (ou *perioikoi*) sont les habitants des villages qui se réunissent au sanctuaire à l'occasion de la panégyrie; A. Wilhelm, *Griechische Königsbriefe* (1943) p. 36-7 et 61 maintient le terme *katoikoi* mais adopte une restitution identique pour la l. 4 en introduisant l'idée d'une panégyrie (*infra* p. 390 n. 72).

130. C. B. Welles, *RC* 69, après 138 avant J.-C.

131. Cf. *infra* p. 393 n. 97. Il s'agit certainement ici de la localité nommée Hieran Comen par Tite-Live XXXVIII, 12-13.

132. *LSAM* 36 (= *Inschr. Priene* 195; Vidman, *Sylloge* n° 291): règlement relatif au culte de Sarapis, vers 200 av. J.-C.

133. Bibliographie partiellement fournie par F. Sokolowski, *op. cit.* p. 101 et 103; à retenir particulièrement I. Levy, *REp.*, 1915, p. 251 sq. On ajoutera F. Cumont, *Religions orientales*... et en dernier lieu F. Dunand, *Le culte d'Isis*... III, p. 56 sq.

134. Il convient bien entendu de distinguer les *katoikoi*, qui tirent leur nom du verbe **κατοικεῖν**, des *katochoi*, du verbe κατέχειν qui, au plan religieux, signifie «posséder» d'où l'interprétation passive du terme selon laquelle les *katochoi* seraient des «possédés».

135. Cf. G. Heuser, *Die* κατοχή *im Serapieion bei Memphis,* diss. Marburg, 1935; F. von Woesz, *Das Asylwesen in der Ptolemäerzeit*; F. Sokolowski, *HThR* 1954, p. 173 sqq. ou encore Ganszyniec in PWK X (1917) 2533; U. Wilcken, *UPZ* I, p. 52 sqq., 1927.; L. Delekat, *Katoche. Hierodulie und Adoptionsfreilassung*, Münchener Beiträge z. papyr. XLVII, 1964.

136. Cf. L. Robert, *REG* 1927, p. 221 (*OMS* I, 211). Notons à l'époque impériale tardive la présence d'un certain Papinius, personnage assurément important **ἐγκατοχήσας τῶι κυρίωι Σαράπιδι** (*CIG* 3163); mais l'évolution a pu être très sensible entre *LSAM* 36 et cette inscription.

137. *Antiquités Syriennes* IV, 1953, p. 170 sqq. (= *Syria* 1951, p. 191-206) = *IGLS* VII 4041.

138. Cette lettre a suscité une abondante bibliographie et contient encore un certain nombre de points obscurs ou discutés; droit d'asile *supra* V° partie; foires exemptées de taxes *supra* I° partie; donation de terres par un souverain séleucide cf. p. 149; C. B. Welles, *RC* 70 (abondante bibliographie à laquelle il faut ajouter T. Zawadzki, *Eos* 1953 p. 94 sq.; R. Mouterde, *Mel. Univ. St. J.* XVIII, 1934 et XXI, 1937; *IGLS* VI 2733). H. Seyrig rapproche ces documents d'un texte d'Héliopolis-Baalbek (*Bull. du Musée de Beyrouth,* I, 1937, p. 95 sq.) où la présence de *katochoi* est assurée, malheureusement dans un contexte non élucidé. H. Seyrig (cf. *IGLS* VII, p. 66 n. 5) paraît avoir renoncé à ce rapprochement en fonction de la situation sociale des *katochoi* de Baalbek qu'il estime être très inférieure à celle des *katochoi* de Baïtokaike. Nous avons constaté une situation exactement identique pour les *hieroi.*

139. Éditions *CIG* III, 4474; *OGIS* 262; *IGR* III, 1020; *IGLS* 4028. Notons une fois de plus quelle est la vanité d'une datation qui se fonde seulement sur des critères paléographiques, voir même sur des probabilités tirées d'idées toutes faites dont l'analyse démontre que, dans la diversité que manifeste la réalité, elles n'ont aucune valeur réelle. D'autre part, ce «dossier» nous fournit l'exemple d'un type sans doute relativement fréquent de documents hellénistiques ou romains, gravés le plus souvent sur le mur extérieur d'un sanctuaire, documents d'époque souvent tardive qui visent à rappeler à un moment où ils sont contestés, des privilèges acquis ou confirmés au cours des âges; cela à côté de documents proprement circonstanciels.

140. *Op. cit.* p. 181 sqq.; J. P. Rey-Coquais, *loc. cit.* p. 66. se demande si l'on ne pourrait pas «voir dans les katochoi de Baetocécé non pas des prêtres, mais une confrérie de riches laïcs ou, plus simplement, les membres d'un conseil de fabrique».

141. Welles, *op. cit.* p. 280 n° 3.

142. F. Cumont, *Religions orientales*..., p. 260 sq.

143. *Supra* p. 61.

144. *Supra* p. 89.

145. Cela n'exclut nullement la possibilité de l'existence d'«enthousiastes» dont la présence initiale aurait été tout à fait volontaire comme les théophorètes de Comana du Pont.

146. C. Picard, *Éphèse et Claros* p. 137 sq.

147. *Id. RPh.,* 1913, p. 89 sqq.

148. *SEG* IV, 516, Cf. F. K. Dörner, *Der Erlass des Statthalters Paullus Fabius Persicus*, Greifswald 1935: quatre copies, deux en grec, deux en latin; pour Rostovtzeff, *SEHRE* p. 1375, il s'agirait d'une attitude d'équité et de bon sens (avis différent Dörner *op. cit.*; D. Magie, *RRAM*, p. 1403, n° 16).

149. Cf. *supra* p. 64.

150. «quantum Vedi Pollionis constitutione continetur»...

151. *CIL* III, 7124. Ch. Picard en fait un clergé inférieur. L'édition du texte par Dörner montre qu'il s'agit simplement d'une traduction de *demosioi.*

152. *Actes* XIX, 26-31 (*supra* p. 17); il y a d'ailleurs des doutes sur la situation sociale de Démétrios, qui paraît être l'instigateur du mouvement; il pourrait s'agir d'un personnage important de la cité. E. L. Hicks pense qu'il s'agit du néocore pour lequel est pris le décret honorifique *IBM* 578 b.

153. Cf. *infra* p. 449 n. 130; Ch. Picard, *op. cit.*; B. Haussoullier, *Études*..., p. 208.

154. J. Hatzfeld, *BCH* 44 (1920) p. 78 sqq. n° 11 (cf. n° 16: οἱ σεμνότατοι τῆς θεᾶς εὐνοῦχοι); cf. leur rôle dans LW 519.

155. Plusieurs autres termes sont employés également (ῥαβδοῦχοι, γάλλοι) pour désigner ces eunuques, cf., outre les exemples relevés *supra* p. 87, LW 519 (*LSAM* 69) et l'interdiction d'accès dans un sanctuaire à Eresos pour les *galloi (LSCG* 124).

156. Syll.^{3} 22 = *I. Mag.* 115 a; Notons la présence de guildes de jardiniers à Pessinonte, à Hiérapolis (?). Cf. J. P. Waltzing, *Étude Historique sur les corporations*... et *supra* Ière partie, ch. 1.

157. A Éphèse, le *servus Dianae* qui apparaît chez Vitruve VII, préf. 16, comme l'un des responsables de la reconstruction de l'Artémision après l'incendie de 356 n'était certainement pas le seul des *hieroi* à être engagé dans ces travaux. A Didymes, un nombre impossible à déterminer d'*hieroi paides* (les nombres qui nous sont fournis — entre 15 et 30 — ne paraissent donner qu'une partie du personnel) fournit l'essentiel des artisans qui construisent le Didymeion; Cf. A. Rehm, *Didyma* p. 57 et n° 40-41; B. Haussoullier, *Milet et le Didymeion*, 1902 p. 242 et *RPh.* 1897 p. 114. Notons en passant que cela permet d'exclure l'hypothèse de V. Chapot, *op. cit.* selon laquelle les *hieroi paides* auraient pu devenir *hieroi* en atteignant l'âge adulte... Sur de très nombreux blocs de pierre du Didymeion apparaissent des marques de tâcheron. A. Rehm, *op. cit.* p. 68 sqq.: «Schriftzeichen und Steinmarken am Tempel». Leur signification a donné lieu à des interprétations divergentes. On y reconnait: — soit le nom du tailleur de pierre et l'indication que la pierre est destinée au *hieron*; — soit le nom du tailleur de pierre accompagné ou non de l'indication de sa qualité d'*hieros* (p. 95-6).

Il est très difficile de trancher dans la mesure où nous sommes en présence de mentions très abrégées et surtout parce que la disposition des éléments de l'inscription varie considérablement d'une pierre à l'autre. Les lettres IE, *i.e.* ἱε(ρός), précèdent le plus souvent le nom, ce qui suggèrerait l'interprétation «*hieros* un tel»; mais il y a des exceptions.

Si, d'autre part, il s'agissait de distinguer les pierres destinées au sanctuaire [IE

= ἱε(ρὸς λίθος), cf. Haussoullier, *RPh* 29, 1905, p. 256] de celles pour Milet, il semble que toutes les pierres devraient porter la mention IE. D'après les statistiques fournies par Rehm, p. 96a, sur le mur sud la proportion est de 2/3 avec, 1/3 sans.

Notons enfin que certains noms figurent toujours avec la mention IE, par exemple ΙΕΔΙΟΚ (Διοκλῆς *vel simile*), d'autres toujours seuls, ΣΩΠΟ c'est à dire très vraisemblablement Σώπο(λις) dont A. Rehm, p. 93a, relève que ce nom est bien attesté à Milet-Didymes [dans une famille dont on a de nombreuses mentions épigraphiques, donc une famille aisée].

Cependant, sur la même pierre, peuvent apparaître deux personnages, l'un avec la mention IE, l'autre non: par exemple ΣΩΠΟ et ΙΕΙΝ. S'agit-il d'indices, à vrai dire relativement ténus, d'un travail libre voisinant avec celui des *hieroi paides*? Cf. *infra* p. 401 n. 41.

158. F. Cumont *RA* 1936 p. 236 n. 2; N. J. Reich, *Mizraim* 1936 p. 36 et surtout W. Otto, *Beiträge zur Hierodulie im Hell. Aegypten* (1950).

159. Ch. Picard, *op. cit.* p. 132 sq. et 240-248. Les inscriptions éphésiennes ne comportent aucune trace des fonctions indispensables à la vie quotidienne que l'on rencontre par exemple dans les tablettes hittites (ainsi *KUB* XXXVIII 12): boulangers, sommeliers, porteurs d'eau, desservants de table, échansons, etc... Il est néanmoins évident que l'Artémision et au moins les sanctuaires d'importance comparable possédaient un tel personnel.

160. Fondation de C. Vibius Salutaris, *Ephesos* II, 27, l. 547 sqq. (cf. 201-202) une somme de 8 derniers est remise chaque année au ὁ ἐπὶ τῶν παραθηκῶν, εἰς τὴν ἐπιμέλειαν τῶν ἀπεικονισμάτων καὶ τὸν ἀγορασμὸν τῆς ἀργυρωματικῆς γῆς; pour Ch. Picard, *loc. cit.*, il s'agit du même personnage que celui désigné ailleurs dans l'inscription (l. 280) sous le titre de ὁ τὰ καθάρσια ποιῶν. Il ne paraît donc pas y avoir de raison de le distinguer du ὁ ἐπὶ ἀργυρώμα[τος... de *IBM* 589 a.

161. Ζυγοστάτης, *Ephesos* II 27, l. 200, 481; une fonction comparable est confiée au *hieros tes theou* Pélusios de l'inventaire des clérouques de Samos (Michel, 832): comptabilité et surveillance des objets sacrés.

162. *IBM* 578 c: σ]πονδοποιοῦντος Θεοπόμπου γ͂ τοῦ Μενεκράτους ἱεροῦ et *ibid* 589 b, σπο[ν]δοποι[οῦν]τ[ος Θ]εοπόμ[που ἱε]ροῦ.

163. Cf. Picard, *op. cit.* p. 133 et en dernier lieu, F. Miltner, *JOEAI* 1959, beibl. 300-1.

164. L. Jalabert-R. Mouterde, *IGLS* I, n° 1, p. 22 (l. 161). Sur ces inscriptions, cf. en dernier lieu, H. Dorrie, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften Funde*, 1964.

165. Le prêtre d'Hékate à Lagina recrute ἐκ τῶν ἐν τῶι περιπολίωι τῆς θεοῦ καὶ τῶν σύνεγγυς des enfants, καὶ αὐτοὺς ᾄσοντας τὸν συνήθη ὕμνον...: L. W. III, 519-20 (*LSAM* 69); *BCH*, 1887, p. 156; Hepding, s.v. *hieroduloi*, PWK VIII, 1913, 1462.

166. *De Dea Syria* 43: Lucien distingue entre le clergé proprement dit et les chanteurs sans pour autant préciser le statut exact de ces derniers.

167. *Discours sacrés* I, p. 152 Dindorf (383 § 30, Keil) entend le matin dans l'Asklépieion τοὺς παῖδας ᾄδειν.

168. Pour les origines, cf. E. Akurgal, *Orient et Occident* (tr. fr. 1969) p. 150 sq.; J. Deshayes, *Les civilisations de l'Orient ancien* (1967), p. 278. Cf. à Jérusalem *II Rois* 23, 7 (expulsion); *Deutéronome* 23, 17-18 (interdiction).

169. Strabon XI, 14, 16 (Acilisène); XII, 3, 36 (Comana du Pont); Hérodote, I, 93 sq. (Lydie) dont les termes sont à peu près exactement repris par Elien, *Histoires variées* IV, 1; Athénée, XII, 11, 516 a; Justin, XVIII, 5; Pomponius Mela, I, 8. A vrai dire, c'est à peu près tout pour l'Asie Mineure proprement dite. Nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur ces textes. Disons cependant que, hors

d'Asie Mineure, en Syrie, en Égypte, cette pratique est fréquemment attestée. Pour une bibliographie de la question, cf. Hepding, PWK VIII, 1461 sqq., s.v. «Hieroduloi»; F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* 1929, p. 109; 258 sq.; J. G. Frazer, *Golden Bough*, t. V: *Adonis, Attis, Osiris* (3° éd. p. 30 sqq.; 56 sqq.) à la fois intéressant et contestable par les comparaisons qu'il propose avec d'autres sociétés «primitives»; O. Gruppe, *Gr. Myth. Rel.*, p. 914-7; à vrai dire tous ces auteurs s'attachent beaucoup plus à la signification et à la valeur ethnologique que sociale d'une telle institution. Bon état de la question in A. B. Cook, *Zeus* II, p. 959-60 à propos de l'inscription de Tralles citée *infra*, voir aussi J. Schaeffer, *De Jove apud Cares Culto*, Diss. Hal. XX, 4, 1912, p. 462-4.

170. I, 93: «On y trouve le monument d'Alyatte père de Crésus... Des bornes au nombre de cinq existaient encore de mon temps sur le faîte du monument et des inscriptions y étaient gravées disant ce que chaque groupe avait fait exécuter; on pouvait constater en mesurant que la portion de l'ouvrage dûe aux prostituées était la plus importante. Il faut dire que chez les Lydiens toutes les filles se prostituent, elles s'amassent de la sorte une dot et pratiquent cette industrie jusqu'au moment où elles entrent en ménage; et elles s'engagent elles-mêmes à un mari». (CUF, trad. Ph. E. Legrand).

On peut douter du sens à donner à cette institution en rapprochant ces données de celles fournies par Strabon (qui lui-même fait la comparaison). La consécration du monument et la part prépondérante prise par les prostituées semblent démontrer l'origine sacrée de l'institution.

171. «Toutes les pratiques religieuses des Perses sont en honneur chez les Mèdes et les Arméniens, mais celles concernant Anaïtis plus particulièrement chez les Arméniens. Ils lui ont construit des temples en différents endroits notamment en Acilisène. Là ont été offerts des esclaves des deux sexes. Rien là d'étonnant. Mais les plus illustres les familles de ce peuple consacrent leurs filles encore vierges; et la tradition (*nomos*) veut que celles-ci s'étant longtemps prostituées au service de la déesse, se marient ensuite; personne ne trouvant déshonorant d'épouser de telles femmes. Hérodote nous rapporte quelque chose de comparable pour les femmes de Lydie: toutes se prostituaient...» (Strabon XII, 8, 14).

172. *Leukippe et Kleitophon*, cf. *supra* p. 81.

173. Strabon XII, 3, 36: «...Maintenant, Comana est une cité populeuse et un emporion pour les marchandises venant d'Arménie. A l'époque des sorties de la déesse, on voit y affluer de toute part, des villes et des campagnes, une foule d'hommes et de femmes pour assister à la fête; d'autres aussi, ayant fait vœu de venir sacrifier sur l'autel de la déesse, y résident toujours. Et les habitants vivent dans la luxure, et leurs terres sont toujours plantées en vigne; et il y a quantité de femmes, hiérodules pour la plupart, qui font commerce de leur corps, faisant de la cité une petite Corinthe, car là aussi une multitude de courtisanes qui étaient consacrées à Aphrodite... et les marchands et soldats qui venaient là dépensaient tout leur argent...». Ici comme en Arménie les hiérodules ne sont pas les seules à se livrer à la prostitution; Sur cette institution à Corinthe, cf. H. Conzelmann, *Korinth und die Mädchen der Aphrodite...*, Göttingen, 1967.

174. A Tralles, W. M. Ramsay, *BCH*, 1883, p. 276 et *CB* I, p. 115, pensait pouvoir trouver dans l'inscription suivante: 'Αγαθῇ Τυχῃ Λ. Αὐρηλία Αἰ[μ]ιλία ἐϰ προγόνων παλλαϰίδων ϰαὶ ἀνιπτοπόδων θυγάτηρ Λ. Αὐρ. Σεϰούνδου Ση[ί]ου παλλαϰεύσασα ϰαὶ ϰατὰ χρησμὸν Δίι, la trace de prostitution sacrée dans cette cité au II° s. de notre ère (suivi par A. B. Cook, *Zeus* II, 959-60).

K. Latte a bien montré cependant: «Orakel» in PWK XVIII, 840; d'après Hérodote I, 182, qu'il s'agissait ici non d'hiérodulie ou de prostitution sacrée, mais de concubinage du dieu qui impliquait au contraire l'interdiction de tous rapports sexuels avec un homme (suivi par J. et L. Robert Bull., 1940, p. 225). L. Robert avait publié auparavant in *Études Anatoliennes* 1937, p. 406 une inscription similaire, provenant également de Tralles où la mère et la fille signalaient leur fonction de *pallake* au sanctuaire; c'est là une dignité héréditaire qui s'exerce au moment des fêtes pentétériques (de Zeus Larasios). L'auteur rapprochait cette inscription du *De dea Syria* 6, où la prostitution pour la déesse n'a lieu qu'une fois: γυναικῶν δὲ ὁκόσαι οὐκ ἐθέλουσι ξυρέεσται τοιήνδε ζημίην ἐκτελέουσιν ἐν μιῇ ἡμέρῃ ἐπὶ πρήσι τῆς ὥρης ἵσταναι, ἡ δὲ ἀγορὰ μούνοισι ξείνοισι παρακέεται καὶ ὁ μισθὸς ἐς τὴν 'Αφροδίτην θυσίη γίγνεται. Si l'on tient compte des remarques de K. Latte (*infra*), il apparaît malgré tout que l'office de la *pallake* et de la prostituée sacrée n'ont pas une signification *rituelle* bien différente. La différence essentielle provient du fait que dans un cas il s'agit d'une divinité masculine, dans l'autre d'une divinité féminine (notons cependant qu'il y a des cas où la prostitution est liée à des sanctuaires de divinités masculines).

175. W. M. Ramsay, *CB* I, p. 95 sq., donne comme exemple la petite cité de Dalisandos en Isaurie (Headlam, *JHS*, 1882, p. 1). Sur les *threptoi*, cf. l'article cité *supra* p. 351 n. 36 de A. Cameron et les remarques *ibid.* Remarquons cependant qu'en l'absence de *toute preuve tangible*, cette interprétation est plausible et pourrait dénoter une tentative de réaction contre le christianisme triomphant par le remise en honneur des rites les plus anciens des cultes ancestraux (mais d'autres données, en particulier une organisation sociale originale, pourraient expliquer ce phénomène).

176. *Infra* p. 410 n. 133.

177. Cf. *supra* p. 82, et la bibliographie fournie par J. Modrzejewski in *RD*.

178. Cf. par ex. le vaste domaine de Mnesimachos (*Sardis* VII, 1, 1), *supra* p. 85 et appendice V.

179. Beaucoup d'auteurs pensent en effet que la population de l'Anatolie antique n'était guère inférieure à celle de l'actuelle Turquie, ce qui impliquerait nécessairement que la population rurale était plus dense qu'elle ne l'est aujourd'hui (cela d'ailleurs peut facilement se confirmer lorsque l'on a des points de comparaison valables, cf. par ex. pour la Carie, L. Robert, *Sinuri*, p. 69 sq.).

180. Il ne faut pas sous-estimer cependant la profonde pénétration de mœurs «orientales» même dans un milieu authentiquement grec: le cas d'Éphèse est assez significatif à cet égard.

181. Dans les vieux sanctuaires anatoliens, leur présence n'est véritablement attestée qu'à Comana du Pont, Strabon XII, 3, 37 (cf. *supra* p. 76), mais il n'entrait pas dans le propos de l'auteur de nous décrire l'administration du sanctuaire. En milieu grec ou hellénisé, nous sommes mieux renseignés sur les fonctions cultuelles du clergé inférieur sans pour autant pouvoir le situer exactement du point de vue social ou économique (cf. par ex. à Milet = *LSAM* 48, l. 6; et B. Haussoullier, *REG* 1919, p. 256 sq., sur le verbe προϊερᾶσθαι cf. *supra* p. 339 n. 129). Sans parler des difficultés inhérentes aux textes mêmes, par ex. faut-il interpréter ὑποιερεῖς dans le texte *BCH*, 1886, n° 16, p. 34, comme formant deux mots ou un seul?

182. Il s'agit fréquemment des *hieroi* étudiés *supra* p. 78 sqq.

183. Par exemple à Labraunda, où nous pouvons pour la première fois bien comprendre les points de vue antagonistes (*supra* p. 52 sq.).

184. Exception faite de Pessinonte, mais nous remarquerons que sa situation géographique en faisait une «marche-frontière» entre deux types de civilisations (cf. déjà les remarques de W. M. Ramsay, *Cities and Bishoprics...*).

185. De fait et même sans doute parfois en droit, il n'y a plus de lien entre ce clergé et un sanctuaire déterminé: c'est le cas des plus anciens sanctuaires; ainsi par exemple, le cumul de nombreuses charges sacerdotales à Lagina et Panamara où Sempronius Clemens (cf. A. Laumonier, *op. cit.* p. 388) est prêtre en même temps dans les deux sanctuaires, ce qui implique que la charge est devenue essentiellement honorifique, (ce que nous savions par ailleurs, cf. *supra* p. 72 sqq.), mais aussi qu'il doit exister un clergé de «spécialistes» pour le culte proprement dit.

186. *Supra* p. 88 sq.

187. Il est normal que dans ce domaine les indices soient particulièrement peu nombreux dans la mesure où c'est évidemment par des documents grecs (intérieurs ou extérieurs) que l'on peut connaître l'évolution précitée. Il n'y a pas de Strabon pour nous décrire la campagne anatolienne sous l'Empire romain.

188. Textes *supra* p. 353 n. 54.

APPENDICE II

1. W. G. Forrest tente de démontrer l'unicité du document; L. Robert, *BCH* 1933, p. 459, avait déjà envisagé cette possibilité, mais sans toutefois se montrer affirmatif (prudence réaffirmée, Bull. 1960, n. 344).

2. H. Engelmann-R. Merkelbach, *Inschriften von Erythrai...*, n° 201, adoptent l'ordre proposé par W. G. Forrest; ils publient pour la première fois l'ensemble du (ou des) documents, c'est la raison pour laquelle j'ai employé leur numérotation sans pour autant suivre leurs conclusions. Les lettres entre parenthèses indiquent des parties non inscrites.

3. Deux opérations concernent le sacerdoce d'Athéna Nikè, face α (a 8-9) une *prasis* pour 300 dr., face C (c 50-51) une *epiprasis* pour 120 dr. Si l'on admet (cf. *supra* p. 103) que la *prasis* précède nécessairement l'*epiprasis* il faut conclure que α est antérieur à C. Cf. surtout le sacerdoce d'Aphrodite ἐν Δαφναίωι vendu en *epiprasis* à Iatrokles fils d'Herakleotes (a 11-12) et qui fait l'objet d'une *diasustasis* en C (c 59-65) à l'occasion de laquelle on rappelle l'achat précédent.

4. «Rachat» du sacerdoce de Déméter Chloé par Lampyris fils d'Hippolochos pour 101 dr. (b 5-6) puis une nouvelle opération (ἀπέδοτο, c 7-12) qui rappelle le nom du premier titulaire (*supra* p. 108) après ἐπί: Anchimenes fils d'Hippolochos, dont on peut penser avec quelque vraisemblance qu'il s'agit du frère du précédent. Si notre interprétation du texte est exacte, il faut supposer une étape antérieure dont la trace n'a pas été conservée et qui faisait d'Anchimenes le premier prêtre de Déméter Chloé. Remarquons toutefois que les théories de F. Sokolowski pourraient tout aussi bien s'appliquer à ce cas.

5. Sacerdoce d'Aphrodite Pythochrestes acheté par Aristomenes fils de Metrodoros (c 25-26) puis «légué» par ce dernier à sa femme et à son fils (d 42-51) et «cédé» par ces derniers à Apollonios fils d'Aristomenes. Ces deux opérations font de C et D un groupe solidaire entre lequel A ne peut venir s'intercaler (*infra* note suivante et p. 116 n. 17).

6. Ma tentative du démonstration repose sur des restitutions — ou absence de restitution — des éditeurs successifs, elle est donc nécessairement fragile. Le point de départ est le sacerdoce d'Aphrodite Pythochrestes signalé à la note précédente, qui nous invite à restituer au début de la face C (c 19-20) [αἵδε ἐπράθησαν ἱερετεῖαι ἐφ' ἱεροποιοῦ Ἡγεσαγόρου] ou une formule similaire. Cette restitution est confirmée par le sacerdoce des Dioscures avec une *prasis* de 500 dr. en C (c. 28) et une *epiprasis* de plus de 200 dr. en D (d 9-11). Mais alors il semble difficile de retenir les proposi-

tions de F. Sokolowski (αἵδε [ἐπωλήθη]σαν) ou E.-M. ([ἐπράθη]σαν) pour les lignes a 29-30, car cela nous obligerait à trouver deux *praseis* dans nos listes, et ce serait un cas unique (*supra* p. 103). En effet, pour tenter de confirmer notre hypothèse, il faut envisager le problème du point de vue inverse et voir si l'introduction de αἵδε [ἐπεπωλήθη]σαν aux lignes a 29-30 est compatible avec le contexte. Parmi les sacerdoces que l'on note sous cette rubrique outre Aphrodite Pythochrestos, trois sacerdoces (et même quatre si l'on retient l'identité probable entre Déméter et Coré Pythochrestos d'une part (a 38-39), Déméter et Déméter Coré d'autre part (a 56-57) dont le sacerdoce est racheté par la même personne): Déméter ἐγ Κ[ολωναῖ]ς, Zeus Apotropaios et Athéna Apotropaia, Achille-Thétis-les Néréides sont mentionnés ailleurs dans le texte. Le premier, face C (c 68-70), une *epiprasis* de 600 dr. alors qu'ici (a 30-31) le prix est de 1300 dr.; dans ce cas, deux *epipraseis* successives — rien là d'anormal — mais la deuxième étant plus élevée que la première (en contradiction donc avec la «règle» énoncée généralement pour la succession des prix). Deuxième cas, Zeus Apotropaios et Athéna Apotropaia que l'on trouve face D (d 2-6) également, 150 dr. contre 52 sur la face A (a 35-37), sans indication conservée de la nature de l'opération. Remarquons que dans ce cas, si l'on adopte l'ordre proposé par W. G. Forrest, la «règle» citée pour l'exemple précédent n'est pas respectée; troisième cas, Achille, etc... (a 43-45), le plus significatif semble-t-il: on retrouve ce sacerdoce sur la même face A (a 17-20) dans un contexte où il convient presqu'à coup sûr de restituer ἐπράθησαν (Sokolowski) ou ἐπράθη (E.-M.) puisqu'à la l. a 20 on retrouve une autre rubrique ἐπεπράθησαν sans changement d'hiérope. Il est donc nécessaire de restituer [ἐπεπωλήθη]σαν aux lignes a 19-20 (déjà Herbrecht et Gaebler) sous peine d'avoir à nouveau deux *praseis* ou à la limite une *prasis* après une *epiprasis*. Pour nous résumer, si l'on admet comme règle impérative la succession *prasis* — *epiprasis* (et donc le refus de l'inverse) il faut que C et D soient antérieurs à A. Notons que rien dans les doubles mentions de sacerdoces n'empêche la succession proposée: αβγ — CDA.

Les arguments en faveur de la succession A — C ne me semblent pas tenir si l'on accepte les restitutions proposées plus haut (dans le même sens que Forrest, *art. cit.* p. 520; F. Gaebler, *Erythrä*, Berlin 1892, p. 62-4, et Keil, *Tätigkeitsbericht der Klass. Phil. Wien,* 1910, p. 10 sqq.). A cet égard je serais donc enclin à suivre plutôt F. Sokolowski (*op. cit.*) dans sa fausse interprétation de Gaebler que les auteurs précités.

Autre argument, Hegesagoras, hiérope antérieur à Apatourios (*infra* n. 8) et dont il faut nécessairement restituer le nom en C, devrait venir normalement dans les listes avant ce dernier qui figure en A. A vrai dire, cet argument peut paraître moins convaincant dans la mesure où l'ordre chronologique n'est pas toujours respecté: c'est ainsi que Phanotimos est deux fois mentionné et entre les deux figure un autre hiérope, Hermokleites (exception, erreur du lapicide?).

7. Le fait que le sacerdoce d'Alexandre soit vendu en *prasis* suggère l'idée que la création pourrait être nouvelle au moment de cette «première vente». Ce culte a eu une longue survie à Érythrées (cf. E.-M., p. 311). Notons en passant ce fait intéressant pour l'histoire du culte des souverains, le sacerdoce du roi Alexandre est immédiatement précédé de celui de Zeus Basileus. Sur le problème en général, cf. L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, 1957 (spécialement p. 126). Pour une bibliographie cf. par ex. V. Ehrenberg, *The Greek State*, 1969, 2° édition, p. 281.

8. Les hiéropes Hegesagoras et Apatourios sont mentionnés dans l'inscription *Syll.*[3] 410 qu'il convient de restituer plus exactement avec L. Robert, *BCH* 1933 = *OMS* I, p. 467; (Engelmann-Merkelbach n° 24) d'après les faits qu'elle relate,

cette inscription ne peut dater que des années 277-5. Bien que ce soit l'interprétation la plus simple, il n'est plus absolument obligatoire qu'Apatourios soit le successeur immédiat d'Hegesagoras, sinon il faut penser, soit que les scribes n'ont pas systématiquement suivi un ordre chronologique (et c'est plausible, cf. *supra* n. 6) soit qu'il faut restituer Apatourios dans la lacune du fragment C, entre Hegesagoras et Phanotimos, mais alors cela suppose qu'on pouvait être plusieurs fois hiérope et à des dates relativement proches. C'est la solution à laquelle se rallient Engelmann-Merkelbach, p. 296 sq.

9. Remarquons qu'il existe des ventes de sacerdoces bien avant la début du III° siècle à Érythrées (*LSAM* n° 23) et d'autres listes de vente (Engelmann-Merkelbach, 153-154) de la fin du V° siècle ou du début IV° s. avant notre ère.

10. Comme le montrent par exemple les l. d 13-14: ἱερατέαι αἱ πραθεῖσ[αι] καὶ ἐπιπραθεῖσαι, et surtout a l. a 74: εἰ μὲν ἔστιμ' ἱερεύς, ἐπιπωλεῖται· εἰ δὲ μὴ ἔστιμ' πωλεῖται, sur l'interprétation de cette phrase, cf. *supra* p. 103.

11. Par exemple, le sacerdoce d'Hermès Agoraios, cf. *infra* n. 46.

12. Dernier état de la question F. Sokolowski, *LSAM* n° 25 (commentaire) mais il conviendra également de se reporter à M. Segre, *Rendiconti*... 1937, p. 96 sqq.

13. *RA*, 1877, p. 122 (première édition Μουσεῖον I, 1873-5, n° 108, p. 103 sqq.).

14. *Erythrä*, Berlin 1892, p. 70 sqq (diss. Leipzig).

15. Bien qu'assez attrayante, cette solution présente néanmoins quelques difficultés: par exemple, qu'un même sacerdoce puisse être vendu en *epiprasis* deux fois au même titulaire (Hermes Agoraios) ou encore en même temps en *prasis* et *epiprasis* à la même personne, si la restitution de ἐπράθη au début de la face est exacte; de toute façon Gaebler ne connaissait pas cette partie de l'inscription.

16. *De sacerdotiis apud Graecos emptione venditione*, Strasbourg 1885, p. 17 sqq.

17. *Quaestiones sacerdotales* I, Königsberg, 1888, p. 40 sqq.

18. Notons que c'est la solution retenue par L. Robert, *BCH* 1933, p. 274, n° 2.

19. *Philol. Anz.* 1885, p. 442 sqq.

20. *De Cariae Lydiaeque sacerdotibus*, Leipzig 1891, p. 228 sq.

21. *RhM* 1899, p. 9 sqq.

22. *Rendiconti*..., 1937, p. 98 sqq.

23. La traduction proposée par F. Sokolowski de la définition donnée par M. Segre est pour le moins ambiguë: «l'*epiprasis* a lieu quand le titulaire est présent, la *prasis* quand il ne l'est pas», d'où E.-M. p. 311; «vermutlich war der amtierende Priester vermiest im Krieg oder zur See...»

24. Notons qu'outre l'hiérope, concerné sans doute simplement comme éponyme et aussi comme responsable suprême de la gestion des fonds sacrés, on trouve ici un collège d'ἐξετασταί (c. 46), mentionné une seule fois, mais dont on peut se demander s'il n'était pas ordinairement chargé de la vente des sacerdoces et de la gravure de la stèle.

25. Encore qu'on puisse très bien imaginer un système où «revente» par l'État et par un particulier seraient désignées par un même terme.

26. Cf. *supra* p. 103.

27. Ce n'est pas le point de vue de F. Sokolowski, cf. *infra*.

28. Cf. le legs testamentaire d'Aristomenes l. d 40-42.

29. D'après H. Gaebler, *op. cit.* p. 72.

30. Notons en effet, que toutes les opérations ne sont pas assorties d'un *eponion*, au moins mentionné séparément.

31. Ce point est exact, mais les considérations qui suivent dans l'article de M. Segre paraissent devoir être révisées si l'on adopte l'ordre proposé *supra* pour les faces du (ou des) texte.

32. Héra Téleia, vente en *epiprasis* pou 251 dr. en même temps que la *prasis* (500 dr.), à deux personnees différentes. L'auteur ne l'explique que par le fait que l'acheteur en *epiprasis* devait avoir des droits moins importants. Mais il n'explique pas la *simultanéité*. Autres cas évoqués (Hermes Agoraios et sacerdoce anonyme vendus pour des prix très proches deux fois à la même personne).

33. *LSAM*, n° 25 (commentaire).

34. *HThR* 1957, p. 133 sqq: «Partnership in the lease of cults».

35. «Contributi allo studio delle vendite all'asta nel mondo classico», *Atti della Accademia dei Lincei*, CCCLI, 1954.

36. Mais remarquons que dans ce cas, la «prise de participation» reviendrait aussi cher que le sacerdoce complet.

37. Nous y reviendrons plus loin, mais remarquons immédiatement que cela ne prouve rien pour le cas qui nous est proposé ici, car la situation et le *vocabulaire* sont différents.

38. *Supra* p. 71, les problèmes posés par la succession dans la prêtrise et *supra* p. 116 n. 17.

39. A travers l'ingénieuse restitution de J. Keil, *Tätigkeilsbericht der Klass. Phil.* Wien 1910, p. 10 sqq., cf. F. Sokolowski, *LSAM*, p. 71 sq.

40. J'insiste spécialement sur le fait que ces deux types de données me paraissent tout aussi importants pour saisir les solutions de ce problème.

41. Sur cette question, cf. A. Andreades, *A History of Greek Public Finance*, 1933.

42. Expédient de toutes les époques: pensons à la vente des offices en France au XVIII° s. et aux conséquences sociales et financières de cette opération.

43. *Infra* n. 46.

44. *Supra* p. 70 sq.

45. *SEG* IV, 516 B. Cf. K.M.T. Atkinson, «The *Constitutio* of Vedius Pollio and its analogies», *RIDA*, 1962, p. 261 sqq.

46. Hermes Agoraios, successivement 4 610 dr. et 4 600 dr. sous deux hiéropes différents. Sur les raisons qui font que ce sacerdoce est «bien coté», cf. L. Robert, *BCH* 1933, p. 474 (= *OMS* I, p. 462). L'hypothèse compliquée de F. Sokolowski, *LSAM* p. 72, selon laquelle il n'y aurait pas eu dans ce cas deux *epipraseis* successives mais seulement changement de garant avec erreur (du lapicide ou des commissaires aux comptes?) sur le prix n'est plus nécessaire si l'on ne retient pas son explication de l'*epiprasis*.

47. *Supra* p. 105.

48. En grande partie d'après. M. Talamanca «Contributi allo studio delle vendite all'asta nel mondo classico» *Atti della Academia dei Lincei*, CCCLI, 1954 (le titre est un peu trompeur car il n'est traité ici que de l'Égypte).

49. Je remercie M. J. Modrzejewski d'avoir bien voulu me communiquer ces renseignements; πρᾶσις se rencontre dans un contexte identique à Cos, *LSCG*, 162, 9-10 et 167, 2.

50. *P. Lond.* I, 113, 1, déjà cité in Liddel-Scott, s.v. ἐπιπιπράσκω: quelqu'un a vendu *1/5* d'une succession à un prix qu'il juge trop bas, il demande que la vente soit annulée (--τὸ πρὶν ἐπι]πέπρακας---). F. Sokolowski tire argument du fait que seule une part a fait l'objet de la vente, mais il me semble qu'on peut tirer tout aussi bien l'idée de «revente» du fait que le propriétaire pratique une seconde opération sur des biens qu'il a acquis mais non achetés.

51. *P. Michael* 62, fr. A, l. 6-10: quelqu'un achète des artabes de blé... qu'il revend ensuite: ἐπε // πρθ, développé par l'éditeur en ἐπεπράθησαν. Pas de difficulté ici quant au sens.

52. *HThR*, p. 136 sqq.

53. A Érythrées même la *dia-syn-istasis* (*diasustasis*) que l'on rencontre également dans *Syll.*³, 1014. Autres exemples ailleurs, cf. F. Sokolowski, *art. cit.* p. 137-8. (Ces exemples mériteraient un nouvel examen).

54. Pour une date passablement plus basse (moitié du Iᵉʳ s. de notre ère), mais les exemples allégués plus haut datent du VI° s. de notre ère. Panamara *BCH* 1937, p. 92; Lagina *BCH*, 1938, p. 254. Cf. A. Laumonier, *Cultes...*, p. 227 et *supra* p. 62.

55. Sur l'évolution dans les mœurs à l'égard du sacerdoce à l'époque impériale, cf. *supra* p. 72 (cf. encore le mécanisme identique de l'ἐπίδοσις A. Kuenzi, Ἐπίδοσις, Berne 1923, p. 17 et 24, à propos par exemple de *IG* II², 351).

56. L. a 74 sqq. Cf. *supra* n. 10 et 23. Notons que cette phrase dénote de la part des rédacteurs du texte une certaine confusion qui peut s'expliquer en partie par la «hâte» créatrice. Mais il faut également remarquer que l'ensemble du texte est gravé avec une certaine désinvolture (formules différentes, ligne sautée, désordre chronologique).

57. Par exemple, Hestia Temenia, face C (= c 30-34), 2 *epipraseis* simultanées pour 2 titulaires différents; mais notons que E.-M. p. 316 sq proposent de placer un nom court de divinité à la fin de c 32. *Prasis* (?) et *epiprasis* simultanées pour une même divinité non connue en faveur d'une même personne (face γ).

58. Il en est de même pour l'opération où nous rencontrons le verbe ἀπέδοτο, cf. *supra* p. 108 et H. Gaebler, *op. cit.* p. 71.

59. Et par là même cela pourrait expliquer le prix plus important de la *prasis*.

60. Cf. les remarques de L. Robert, *BCH*, 1933, p. 473 n° 3, à propos du sacerdoce d'Hermes Agoraios mais que l'on peut étendre à l'ensemble des sacerdoces.

61. Cela est très proche des idées exprimées par F. Sokolowski in *HThR*, 1957, p. 137 sq.; cf. *supra* p. 129 (Chalcédoine, *LSAM* n° 4, cf. Sokolowski, *ibid.* p. 18). Ce dernier cas est sans doute comparable bien qu'il s'agisse d'un sacerdoce d'association privée. A Andanie (*LSCG* 65) le produit des offrandes revient pour une part à celui qui a renouvelé le culte.

62. *Art. cit.* p. 122 sqq.

63. L. c 59 sqq. Iatrokles fils d'Herakleotes sert de garant à son fils auquel il cède prêtrise d'Aphrodite à Daphnae. On peut penser qu'il le lui cède pour après sa mort, ce qui rejoint notre hypothèse concernant l'*epiprasis*.

64. Cf. *supra* p. 104.

65. Ce terme est couramment employé par ailleurs dans des ventes de sacerdoce ainsi par exemple, à Mylasa: *LSAM* n° 66, l. 6; Iasos: *ibid.* n° 60, A, l. 13 et B, l. 13-4; le prix de vente est de 60 dr. Pour l'État? Pour celui qui cède le sacerdoce? La première solution est la plus vraisemblable.

66. Constatons cependant que plusieurs prix de vente apparaissent sans *eponion* (toute une série par exemple, face A). Cette taxe est présente dans d'autres textes érythréens (Engelmann — Merkelbach, 153-154).

67. Cf. les tableaux fournis par O. Rayet, *art. cit.* et K. M. T. Atkinson, *art. cit.* p. 278 (avec une curieuse petit erreur sur le signe ⊦ qui désigne une drachme et non une obole). La démonstration de cet auteur, faisant de l'ἑκατοστῄ de la *diataxis* de Vedius Pollion, l'équivalent de notre *eponion*, avec cependant un mode de calcul différent, paraît assez convaincante. Cf. encore à Chalcédoine, *LSAM* n° 5, l. 17, le même terme est employé (non cité par Mme Atkinson). Cf. Engelmann — Merkelbach, p. 291.

NOTES - TROISIÈME PARTIE

CHAPITRE V

1. P. Guiraud, *La propriété foncière en Grèce jusqu'à la conquête romaine,* Paris 1893 (ch. XVI, «De la propriété sacrée»).

2. Athénée, II, 43 A.

3. Cf. en Troade, dans l'*Hymne homérique à Aphrodite*, v. 262 sqq.: «En même temps qu'elles, il naît sur la terre nourricière d'hommes, des pins, des chênes à la haute tête, des beaux arbres qui grandissent sur les hautes montagnes: ils se dressent immenses et on les appelle les bois sacrés des Immortels», (τεμένη δέ ἐχιχλήσχουσιν ἀθανάτων) et beaucoup plus tardivement, dans la même région, les *Acta S. Philetaeri* p. 316 mentionnent un bois sacré à Poketos ou Kopetos, près de Kleodous et d'un endroit (ou rivière) Stribos, un bois de Cyprès: τὰ δένδρα τὰ ἀπὸ ἀνατολῆς ἑστῶτα τῶν χυπαρίσσων μέγιστα ὄντα ἐξέχοφαν, διὰ τὸ μάλιστα τοῦς Ἕλλενας ἐν ἐχείναις ταῖς χυπαρίσσοις τὰς πλεῖον θυσίας ἐπιτελεῖν. La référence, bien que tardive et de valeur historique discutable, aux bois sacrés est intéressante dans la mesure où elle nous confirme leur présence au moment où s'implante le christianisme.

4. Les exemples tant littéraires qu'épigraphiques abondent: Strabon XII, 2, 3, pour Comana de Cappadoce; Pour les confessions d'Apollon Larbenos, cf. *JHS*, 1887, 1889, 1930 et surtout *MAMA* IV. Cf. F. Steinleitner, *op. cit.*

5. *Supra* page 153 sqq.

6. Cette théorie, que W. M. Ramsay avait émise avec quelques réserves (manque de preuves) dans son *Historical Geography of Asia Minor* (Royal Geographical Society, Suppl. papers) Londres 1890, est affirmée avec plus de force dans *The Cities and Bishoprics of Phrygia* (Oxford, Clarendon, vol. I, 1895; II, 1897) I, p. 10, 131 sq. etc...; II, 354. Cf. également *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, éd. W. M. Ramsay, Aberdeen 1906, p. 307; «Les rois grecs et les empereurs romains semblent avoir souvent donné une part de ceux-ci (les domaines sacrés) aux citoyens d'une nouvelle colonie qu'ils fondaient. Ce principe est en soi probable mais difficilement susceptible d'être prouvé: la documentation est trop mince. Tout ce qui peut être dit est que, dans beaucoup de cas, une telle colonie se tenait près ou dans un ancien *hieron*». Ramsay citait à l'appui de ses théories le papyrus des «Revenue Laws» (éd. Grenfell, Oxford 1895) où il est pourtant seulement question de la saisie des *revenus* de la terre et non pas de la terre ellemême.

7. *CB* I p. 36-7: «Originally Asia Minor in general was organized on the village-system: a number of villages, each owning its own land, occupied the country round the central *hieron*, obeying the directions issued by the god throught his priests. Parts of the territory were inhabited by *hierodouloi*. Other parts were occupied by free villagers. But all listened to the god and his priests, went to them for guidance, obeyed them, and were governed by them. The oriental never seeks for, or wishes, individual liberty: he prefers to be governed».

8. Cf. *CB* I, ch. II, § 1 (fondé sur Étienne de Byzance, s.v. Laodikeia).

9. Ainsi Dionysopolis (ou plutôt Dionysoupolis) où il s'agit d'un «signe» divin et non pas d'un oracle (*CB* I, ch. IV, § 4). Sur la date de fondation de cette cité, cf. en dernier lieu, L. Robert, *Villes*... p. 260, à propos de la date de fondation d'Apollonis. Sur la localisation de Dionysopolis, *ibid.* p. 127-149 et 356; C. Habicht, *JRS* 65, 1975, p. 82.

10. Pour la Cappadoce, W. M. Ramsay cite Justinien, *Nov.* XLIV, où il apparaît que la moitié de la terre était propriété de l'État au VI° siècle de notre ère, Cf. cependant les théories opposées de T. R. S. Broughton, à propos de l'origine des domaines impériaux, in *TAPhA*, 1934, p. 207 sqq.

11. Pour un résumé des diverses théories en présence, cf. D. Magie, *RRAM*, ch. V notes 62 à 67, p. 1016-1021.

12. *Il regno di Pergamo* (Studi di storia antica, fasc. V, 1906) p. 179-185.

13. *Études d'épigraphie et d'histoire grecques*, II, ch. VIII «Une inscription trouvée à Brousse» p. 73-125 et tout particulièrement p. 93-95. Cf. *supra* p. 149.

14. Il traduit ainsi l. 10-11: τὰ ἱερὰ τεμένη.

15. Strabon XIV, I, 26 (Artémis d'Éphèse dépouillée de ses étangs sacrés); il rapproche *Sardis* VII, 1, 1, II. 12-13: ἐὰν δὲ τὰς κώμας ἢ τοὺς κλήρους ... ἐὰν ὁ βασιλεὺς ἀφέληται τῆι 'Αρτέμιδι--- (cf. *AJA*, 1912, p. 14).

16. *Studien zur Geschichte des römischen Kolonats* (Leipzig et Berlin, 1910) p. 269 sqq. M. Rostovtzeff a développé ses idées dans les *Anatolien Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay* (Manchester 1923) p. 369 sqq., 384 sqq. pour ce qui concerne les sanctuaires du royaume attalide.

17. *Social and Economic History of the Hellenistic World,* 1940 p. 493 sq., 503 sqq., 1440 sq. (pour les Séleucides), 648 sq. et 1477 sq. (pour les Attalides) et *Social and Economic History of the Roman Empire (SEHRE)* 2 vol. 1957, éd. par M. P. Fraser sur l'édition italienne, p. 656 note 6.

18. *Institutions des Séleucides* (Paris 1938), p. 172 sqq.

19. *The Attalids of Pergamon* (Ithaca 1947) p. 167, à propos d'Aizanoi, (*OGIS* 502).

20. *The Hellenistic civilisation*, 3° éd. par l'auteur et G. T. Griffith, (London 1952) p. 138-140.

21. Cf. *The cities of the Eastern Roman Provinces* (Oxford 1937, éd. révisée 1971) p. 28-40, mais surtout, *The Greek city from Alexander to Justinian,* Oxford 1940 (1966) p. 309 note 58. Déjà E. Heller, *De Cariae Lydiaeque sacerdotibus (Neue Jahrb. f. Phil.*, suppl. XVIII, 1892) p. 217, pensait que l'accroissement des terres sacrées se faisait par achat ou donation.

22. Il cite le cas d'Antioche de Pisidie. Pour les deux sanctuaires de Men, l'un πρὸς 'Αντιοχείᾳ (Strabon XII, 3, 31 et XII, 8, 14) et l'autre ἐν τῇ χώρᾳ τῶν 'Αντιοχέων (*ibid.* XII, 3, 31); Cf. Zawadzki, *Eos* 1952-3, p. 95-6.

23. Nous reviendrons plus loin sur ces exemples.

24. «Roman Asia Minor» in T. Frank, *An Economic Survey of Ancient Rome,* t. IV p. 641 sqq., où il étudie essentiellement les grands sanctuaires indigènes d'après les textes littéraires (Strabon principalement) et 676 sqq., où figure une liste de «preuves» de l'existence des terres des sanctuaires.

25. Antioche de Pisidie et de nombreux autres exemples.

26. Nous reviendrons plus loin sur cet exemple intéressant.

27. «To sum up, by the Roman period the primitive system of temple territories with their sacred villages of serfs and political authority over extensive areas had given way in the west to the urban system until few, if any, independant temples were left. They and their villagers, who had now become settlers or tenants, remained however in most cases as significant economic units. Farther east the change from the older system, due mainly to Seleucid and Attalid policy, was more recent and less thoroughgoing, until in Cappadocia the primitive system still flourished almost unimpaired. The two solvents were hellenization and urbanization».

28. «New Evidence on temple-Estates in Asie Minor» in *Studies in Roman Economic and Social History in Honor of Allan Chester Johnson* (Princeton, New Jersey, 1951)

p. 236-250. Le développement concernant les pouvoirs des prêtres paraît un peu contradictoire. T. R. S. Broughton avait déjà, il faut le noter, émis de sérieuses réserves à propos des théories de W. M. Ramsay dans un article des *TAPhA*, 1934, «Roman Landholding in Asia Minor», p. 207 sqq., battant en brèche l'hypothèse de la confiscation des domaines sacrés pour en faire des domaines royaux et impériaux.

29. «Quelques remarques sur l'étendue et l'accroissement des domaines des grands temples en Asie Mineure» *Eos* 46 (1952-3) 1, p. 83-96, ou déjà *Quelques problèmes de la structure sociale et agraire des régions d'Asie Mineure*, Société des Amis de la Science à Poznan, Publications de la Commission historique XVI, 3 (Poznan 1952) en polonais, avec résumé en francais.

30. *Ibid.* p. 86.

31. *Roman Rule in Asie Minor (RRAM)*, 2 vol. 1950, Princeton, New-Jersey.

32. P. 139 sqq. et note 62 sqq.

33. Aizanoi, *supra* p. 144; Smyrne (Aphrodite Stratonikis, *Syll.*^{3} 990), etc...

34. J. et L. Robert, *La Carie II: Le plateau de Tabai et ses environs*, Paris 1954.

35. *Ibid.* p. 285-302, n° 166, décret d'Apollonia de la Salbakè, daté d'avant 190 sous le règne d'Antiochos III.

36. L. 10 sqq. voir I° partie, la discussion *supra* et les remarques de M. Rostovtzeff sur l'absence de textes hellénistiques, concernant les domaines sacrés, *SEHHW*, p. 503 sqq.

37. *Eos*, 1952-3, art. cit.

38. *Athenaeum*, 49, 1971, p. 3-53.

39. «Roman Asia Minor» in T. Frank, *ESAR* IV, p. 676 sqq. (qui rejette un certain nombre des documents considérés par Rostovtzeff comme preuves de l'existence de terres sacrées pour le royaume de Pergame, in *Anat. St.*, 370 sqq. A noter qu'il faut peut-être retirer de ces listes, Welles, n° 70 (cf. M. Feyel, *REA*, 1940, p. 137 sqq. cf. *infra* p. 390 n. 72) et *IGR* IV, 397, qui selon L. Robert, *La Carie* II..., p. 295 note 12, ne concerne pas les domaines sacrés. La seule réserve que l'on puisse émettre à l'égard de cette enquête très systématique est que l'auteur n'a pas suffisamment tenu compte des différences pouvant exister entre différents types de terre sacrée.

40. *RRAM*, ch. V n° 63. Outre les deux ouvrages mentionnés plus haut, il convient de signaler les multiples documents utilisés par M. Rostovtzeff, *SEHHW, SEHRE*, avec les réserves signalées dans la note précédente.

41. PWK, suppl. IV, p. 963 sqq.

42. *Hymnes homériques*, CUF, v. 264 sqq.

43. III, 142, à propos de Meandrios de Samos; V, 119, Zeus de Labraunda.

44. *Guerre d'Alexandrie* 66, 4; 72, 3; Tacite, *Annales* III, 60-63; IV, 14; Tite Live XXXVIII, 12, 10 sqq. (Hiéra Komé de Carie); ce dernier s'était inspiré de Polybe XXI, 46, 5 (Milet); XVIII, 2, 2; XVI, 1, 8; Pline V, 93 (Castabala).

45. *De Dea Syria*; pas question ici de l'Asie Mineure ni même directement d'un domaine sacré mais l'organisation du sanctuaire telle que l'a décrit Lucien est très comparable à ce que nous rencontrons en Anatolie.

46. *Pro templis* 9, avec les mêmes remarques qu'à la note précédente.

47. V, 27, 5 (Hiéra Komé, culte d'Anaïtis), etc...

48. II, 15, 42 a; 43 a-b.

49. *Géographie* XI-XIV, essentiellement le livre XII.

50. Cf. par exemple Antioche de Pisidie, *JRS*, 1913, p. 268.

51. Quelques exceptions marquantes, Éphèse par exemple (XIV, 1, 26).

52. M. Segre, *ASAA*, 1932-3, p. 289-314 (paru en 1942) d'autres ex. *Appendice* IV.

53. *JHS*, 1904, p. 29.

54. *JHS* IV (1883) p. 417, n° 32, à Apollonia.

55. Pour ce type de documents et la bibliographie cf. *supra* p. 153.

56. Cf. l'inscription bien connue de Sardes (*Sardis* VII, 1, 1).

57. Les exemples abondent, les séries les plus nombreuses sont celles du sanctuaire d'Apollon Larbenos mentionné plus haut. Cf. F. Steinleitner, *Die Beichte im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike. Ein Beitrag zur näheren Kenntniss kleinasiatisch-orientalischer Kulte der Kaiserzeit* (134 p. in-8°; Leipzig 1913) et en dernier lieu, L. Robert, *Nouvelles inscriptions de Sardes*, Paris 1964 (avec bibliographie). Parmi les découvertes les plus récentes, P. Herrmann, *Ergebnisse einer Reise in Nordöstlydien* (Denkschr. Ak. Wien 80) 1962.

58. Là encore les exemples sont nombreux. Citons par exemple l'inscription n° 45 de l'ouvrage de L. Robert, *Sinuri*... qui donne des parallèles, auxquels il conviendrait d'ajouter *SEG* VI, 673-674 (II° s. après J.-C.) Apollon Lyrbotôn. Ce dernier cas est fort intéressant dans la mesure où il nous renseigne sur les rapports de villageois avec un sanctuaire campagnard.

59. Les dons en espèces sont en effet moins nombreux que les fondations ayant pour base un domaine foncier dont les revenus sont affectés à la couverture des frais des fêtes et des sacrifices; cf. *supra* p. 204.

60. La collection la plus complète est donnée par C. B. Welles, *Royal correspondence of the Hellenistic Kings,* New Haven, 1934 (1961). Cf. spécialement les n° 47, 51, 62, 69, etc... Un certain nombre de corrections ont été apportées aux textes eux-mêmes ou à leur interprétation par A. Wilhelm, *Griechische Königsbriefe* (Klio Beiheft 48, Leipzig 1943), et d'autres. Ces corrections seront étudiées avec chaque inscription.

61. Pour la période qui va jusqu'au règne d'Auguste, R. K. Sherk, *Roman Documents from the Greek East. Senatus Consulta and Epistulae to the Age of Augustus (RD)*, Baltimore 1969. Il n'est pas question à proprement parler dans la plupart des textes de terres appartenant aux sanctuaires mais du droit d'asile accordé à ces derniers (cf. cependant le n° 66, lettre de P. Cornelius Scipion aux habitants de Thyatire).

62. Cf. T. Zawadzki, *art. cit.* p. 86 sqq.

63. Les mutations du toponyme de nombreuses localités (en particulier les différentes Hiérapolis ou Hiérakomé) sont analysés *supra* p. 174.

64. Outre les ouvrages classiques de référence (T. E. Mionnet, *Description de médailles antiques, grecques et romaines* (1805-1837); B. V. Head, *Historia Nummorum* (*HN*^{2}), avec plusieurs rééditions sur la deuxième édition de 1911, il convient de mentionner les *BMC, Lydia, Caria*, etc... qui ont l'inconvénient de ne présenter que les monnaies d'un seul musée (cf. L. Robert, *Études de Numismatique*...) et sans références aux autres sources historiques. Dans un esprit assez identique, la *Sylloge Nummorum*, énorme entreprise qui vise à publier les monnaies des différents musées (la réalisation n'est que très partielle). Sur l'Asie Mineure, outre les travaux toujours importants de F. Imhoof-Blumer, *Kleinasiatische Münzen* 1901-1902; «Lydische Stadtmünzen», *Revue Suisse de Numismatique,* V-VII, 1897; W. H. Waddinton-E. Babelon-Th. Reinach, *Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure* (1925). Citons plus récemment des corpus de villes, Sébastopolis, L. Robert, *Études Anatoliennes,* Kidrama, *id. La Carie II* ou encore Mylasa, Askidil Akarka, *Les monnaies grecques de Mylasa* (Bibl. arch. Hist. Inst. fr. arch. Ist. I, 106 p. et 20 pl.) Paris 1959, ou des monographies comme celle de R. Bellinger, *Troy Supplementary Mongraph* 2: *The coins* (220 p. et 27 pl. in 4°; Princeton Univ. Press, for University of Cincinnati, 1961), avec le compte rendu sous forme d'ouvrage de L. Robert, *Monnaies Antiques en Troade,* Hautes Études Numismatiques, I, Paris 1966.

65. Cf. les espoirs de W. M. Ramsay, *CB* I, ch. IV, § 12, p. 130-157, apparemment peu fondés, sur une fouille du site du temple d'Apollon Larbenos et du village d'Atyochorion. Ces fouilles ont permis de compléter nos séries épigraphiques, cf. H. Oppermann, PWK suppl. IV (1931) 521-535. Mais il est difficile d'interpréter les bâtiments (W. H. Buckler et W. M. Calder, *MAMA* IV, p. XV). On peut remarquer que certains des sites des grands sanctuaires indigènes que l'on connait par les textes littéraires n'ont été que peu exploités et n'ont rien livré des niveaux antérieurs à la présence de Rome. En ce qui concerne Apollon Larbenos et le village d'Atyochorion et leur situation géographique, voir en dernier lieu L. Robert: *Villes*..., p. 127 sqq.

66. Sur ces problèmes d'hellénisation, voir A. H. M. Jones, *Greek City*... s.v. et D. Magie, *RRAM*, index s.v. En ce qui concerne les cultes eux-mêmes, à défaut d'une synthèse générale on pourra consulter des études comme celles de L. Robert, *La déesse de Hiérapolis-Castabala*, 1964, (Bibl. Arch. Inst. Fr. Ist. XVI, p. 104, ou D. Morelli, *I Culti in Rodi* (Studi Classici ed orientali, VIII, 185 p.) Pise 1959, et E. N. Lane, *Berytus*, 15 (1964) 5-58: «A re-study of the god Men Part I: The epigraphic and sc. evidence»; *CMRDM* I-III (1971-1976).

67. Inutile d'insister ici sur ces problèmes, il suffira de renvoyer à E. Bikerman, *Institutions des Séleucides* (1938) et surtout au C. R., très critique, par le même auteur, «La cité grecque dans les monarchies hellénistiques», *RPh,* 1939, p. 335 sqq., du livre d'A. Heuss, *Stadt und Herrscher des Hellenismus* Klio Beiheft 39, Leipzig, 1937. Voir également les contributions de Cl. Préaux aux *Recueils de la Société J. Bodin*, t. VI et VII (1954 et 1956) «La ville».

68. Cf. A. H. M. Jones, *op. cit.* p. 40 sqq.

69. Le problème des lois sacrées doit être complètement repris à partir du livre de F. Sokolowski, *LSAM* (1955). Cf. déjà l'exposé de W. M. Ramsay, *HGAM* (1890) ch. 2 de la première partie, à propos de l'interdiction du porc à l'est de l'Halys.

70. Cf. Rostovtzeff, *SEHHW,* p. 503 sqq.

71. Cf. Jones, *op. cit.* p. 37 sq.

72. Prenons le cas d'Apollon Tarsenos, C. B. Welles, *RC* 47 avait pensé qu'il s'agissait là de troupeaux sacrés sur lesquels les rois attalides décidaient d'accorder l'exemption de taxes; M. Feyel, *Mél. Radet* (= *REA* 1940) p. 137 sqq. et A. Wilhelm, *Griech. Königsbriefe*, p. 35-40 et 81 croient au contraire qu'il s'agit là d'animaux pour les sacrifices et qu'il n'y a donc aucune preuve d'existence d'un domaine sacré. Welles maintient sa position, *AJA* 1948, p. 391.

73. *Supra* p. 173, cela m'a conduit à indiquer les données fournies par les textes d'une part, les toponymes de l'autre par des signes différents (cf. la légende de la carte), mais sur les mêmes cartes.

74. *Supra* p. 6.

75. Nous ne citerons que quelques exemples: borne de téménos de Lemnos (milieu du VI° siècle) cf. M. Segre, *ASAA*, 1932-3; ventes de biens saisis à Halicarnasse (V° siècle), *Syll.*^{3} 46; Samos, don de Meandrios (Hérodote III 142). Cela vaut pour les sanctuaires qui se trouvent dans les cités. Il en va sans doute différemment pour ceux qui forment autour d'eux une agglomération distincte (*supra* p. 90) et qui ont conservé pour un laps de temps variable un certain nombre de caractères théocratiques sous la domination d'un clergé très influent (cf. Éphèse, Didymes par exemple).

76. Pour ce qui suit, voir l'excellent état de la question fourni par R. Bogaert, *Les origines antiques de la banque de dépôt*, Leyde 1966, index s.v. Temples, et tout particulièrement p. 43-44.

77. La comparaison avec nos données, est d'autant plus intéressante qu'il s'est élevé là aussi des controverses sur l'étendue des domaines sacrés, un fort courant à la suite de l'historien soviétique Djakonow (par exemple P. Garelli, *L'Assyriologie*, Paris 1964, p. 50) pense que les temples n'avaient pas un quasi monopole de la propriété comme on l'avait dit jusque là. D'autres comme E. Szlechter, *SDHJ* 22 (1956) p. 479 sqq., et *RIDA*, 1958, p. 128 sqq., restent sur les positions traditionnelles.

78. Cf. F. R. Kraus, «Le rôle des temples depuis la troisième dynastie d'Ur jusqu'à la première dynastie de Babylone», *CHM* I, 1953-4, p. 518-45.

79. H. Torczyner, *Altbabylonische Tempelrechnungen*, Wien 1913.

80. B. Parker, *Iraq,* 16, 1954 (29-58) et 19 (1957) p. 125-138.

81. A. Aymard, *REA*, 1938, 5-42, «Une ville de Babylonie séleucide d'après les contrats cunéiformes» à propos de M. Rutten, *Contrats de l'époque séleucide conservés au Musée du Louvre*, Paris, 1935, cf. E. Bikerman, *Institutions des Séleucides*, 1938, p. 115.

82. H. Klengel, *Studi micenei*... XVI, 1975, p. 181-200; A. Archi, «Città sacre d'Asia Minore», *PP* 154, 1975, p. 329-344.

83. *KUB* XVII, 21, III, 4-10; *KUB* XXIV, 2 Vo, 5-9; *KUB* XIII, 8, fondation de la reine Asmunikal en faveur d'un mausolée: des villages et leurs habitants et plus loin «champs, bois, jardins, vigne, personnel ne peuvent être achetés».

84. Par exemple *KBo* X 2 III, 15-20.

85. *KBo* III, 7, IV; V. H. Otten-V. L. Soucek, *Das Gelübde der Königin Puduhepa an die Göttin Lelwani* (Wiesbaden 1965), etc. ...

86. Cf. le tableau dressé dans *KUB* XXIV, 3, II 5-13: «Personne ne prépare les offrandes de pain et de vin. Les laboureurs qui travaillaient les champs et les pâturages de la divinité ont péri et par conséquent personne ne travaille et ne récolte dans les champs et les pâturages...».

87. *KUB* XL, 2 Ro 25 sqq. (A. Goetze, *Kizzuwatna*..., p. 60-68) énumération d'au moins dix villages plus ceux de la prêtresse et du prêtre; *KBo* XII, 38 IV, 3-12, un sanctuaire rupestre doté de 70 villages; *KUB* XVI, 32 II, 24-30, deux villages saisis par Hattusili III et consacrés par ce dernier.

88. *Greek city... (supra* p. 130).

89. *Sardis* VII, 1, 1 (*supra* p. 244).

90. *Infra* p. 379 n. 156.

91. Cf. la communication de A. Dupont-Sommer, *CRAI* 1961, p. 19-23 «Une inscription araméenne inédite de Cilicie» reprise et développée in A. Dupont-Sommer et L. Robert, *La déesse de Hiérapolis Castabala* (Cilicie), 1964, p. 7-15.

92. Cf. Hérodote V, 102, le sanctuaire de Kybébé à Sardes détruit par les Grecs révoltés avec l'aide des Athéniens. Consulter l'article de E. Laroche, *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, 1960 (sur Cybèle les p. 113-128) ou les travaux plus anciens de G. Radet sur cette divinité.

93. Cf. *La déesse*..., p. 9.

94. XII, 2, 7, voir *supra* p. 164; à noter que celui-ci fournit une explication différente du qualificatif Perasia (de l'autre côté, πέραθεν).

95. Cf. par exemple W. Ruge, PWK, «Kastabala-Hiéropolis», 1919. Nous reviendrons plus loin sur la signification possible de ce nom théophore.

96. *Syll.*³ 22 (R. Meiggs-D. M. Lewis n° 12); lettre de Darius au satrape Gadatas, gravée à l'époque d'Hadrien, mais dont le contenu aussi bien que le vocabulaire, démontrent l'authenticité. Il s'agit de jardiniers sacrés protégés par le Roi des Rois de la taxation, l. 23-6: φυτουργοὺς γὰρ [ἱ]ερούς 'Απόλλωνος φόρον ἔπρασσες; donc pas de mention directe du domaine, mais la désignation des *hieroi* met hors de doute l'existence de celui-ci.

97. Cf. *supra* p. 128.

98. Liste de ces domaines impériaux in *ESAR* IV (T. R. S. Broughton); il faut la comparer à celle des terres des sanctuaires pour se rendre compte qu'il ne peut s'agir globalement d'un passage de l'une à l'autre.

99. «Roman Landholding in Asia Minor», *TAPhA*, 1934, p. 207 sq., dont les conclusions ont été reprises dans *ESAR* IV, p. 648 sqq.

100. A. H. M. Jones, *Greek City*..., p. 149 et note 98, et plus récemment, *The Late Roman Empire*, 284-602, 2 vol. texte, 1 vol. notes, 1 vol. de cartes, 1964.

101. Eusèbe, *V. Const.* III, 54-6; Libanios, *Or. pro templis*, XXX, 6, 37 in Bibliotheca Teubneriana (R. Foerster) vol. III, 1906 (1963).

102. Il paraît difficile d'être aussi affirmatif que A. H. M. Jones, *op. cit.* p. 92.

103. *CTh.* V, 13, 3: *Impp. Val(entini) anus et Val(ens) AA. ad Mamertinum P(raefectum) P(raetori)o. Universa quae ex patrimonio nostro per arbitrium divae memoriae Iuliani in possessionem sunt translata templorum, sollicitudine sinceritatis tuae cum omni jure ad rem privatam nostram redire mandamus.* ou encore X, 1, 8: ...*Universa loca vel praedia quae nunc in iure templorum sunt quaque a diversis principibus vendita vel donata sunt retracta, ei patrimonio, quod privatum nostrum est, placuit adgregari*...

104. Même remarque que pour la note précédente; *ibid.* p. 121, cf. la lettre de Julien à Arsace, grand prêtre de Galatie, édition J. Bidez, *l'Empereur Julien, œuvres complètes*, t. 1, 2° partie, lettres, 1924 (C.U.F.) mais cependant aussi, la restitution de terres aux cités (cf. Ammien Marcellin, XXV, 4, 15).

105. *Supra* n. 103.

106. *MAMA* III, 73 (Olba).

107. Cf. *supra* p. 133.

108. *OGIS* II, 502 = *IGR* IV, 571: pour les textes latins, cf. LW 860-863 et pour le texte le plus récemment découvert, G. Iacopi, «Note anatoliche», *Bull. del Mus. dell'impero romano*, IX, 1938; p. 44-49 (suppl. du *Bull. della com. arch. communale di Roma* LXVI, 1938 (publié 1939); T. R. S. Broughton, *Studies Johnson* (cité *supra*) p. 236 sqq. U. Laffi, «I terreni del tempio di Zeus ad Aizanoi», *Athenaeum* 49, 1971, p. 3-53, donne une édition critique de l'ensemble du dossier.

109. *Art. cit.* p. 239 n. 12.

110. *Art. cit.* p. 29.

111. *Fines Iovi G[eni]tori et civitati Aezanitarum datos*...

112. *HN*^{2} 664.

113. F. Imhoof-Blumer, *Kl. M.* p. 189; *BMC Phrygia* p. 23; cf. D. Magie, p. 999.

114. *Supra* p. 153.

115. *La Carie* II (1954) n° 166; c'est à cet ouvrage que j'ai emprunté les données pour la réalisation du croquis de la p. 147. Cet exemple montre de quelle nécessité est la liaison entre les données de la géographie historique et l'histoire.

116. Les auteurs proposent de reconnaître en Sébastopolis l'un des villages sacrés de l'inscription 166; il n'est pas impossible qu'il en soit en même pour Kidrama dont l'évolution est assez similaire.

117. Cf. encore le «dossier» de Mylasa-Labraunda publié par J. Crampa (*supra* p. 208). On y retrouve le même heurt d'intérêts antagonistes avec arbitrage du roi, mais il y a aussi un certain nombre de caractères originaux qui échappent à une classification trop rigide.

118. *Supra* p. 261.

119. L'alternative est en effet plutôt cela que, verser ou ne pas verser de *phoros*, rappelons que le régime normal est celui de la taxation.

120. Strabon XIV, 1, 26.

121. M. Holleaux, «Inscription trouvée à Brousse», *Études*... II, p. 73-125.

122. L. 9-11.

123. *Ibid.* p. 93.

124. *OGIS* 235 II: Ζεῦξις Κυνάγου Μακεδὼν τοὺς ἀγροὺς τῶ[ι θεῶι ---ἀποκατέστησεν]. La restitution du verbe n'est pas assurée, mais cependant l'usage fréquent de formules semblables — sensiblement plus tard il est vrai — (*infra* n. 133) la rend très plausible.

125. Cf. K. M. T. Atkinson, *RIDA*, 1960, p. 228 sqq.; U. Laffi, *art. cit.* p. 46 sq.; ajouter le décret de Samothrace étudié par J. R. Mac Credie, *Hesperia* 1968, 200-234, où est mentionné le territoire sacré des Dieux de Samothrace donné en Thrace par Philippe (III) et Alexandre (IV) et rendu par Lysimaque: καὶ νῦν κ[εκομί]σμεθα τὴν ἱερὰν χώρα[ν τῆς ἠπε]ί[ρο]υ ἣν οἱ βασιλεῖς Φί[λιππ]ος καὶ Ἀλέξανδρος ἐτεμένι[σαν το]ῖς Θεοῖς καὶ ἀνέθεσαν.

126. Welles, *RC* 70 (avec bibliographie jusqu'en 1934). Sur la date cf. T. Zawadzki, *art. cit.* p. 94 sq., qui proposait de la remonter fin III°-début II° s. avant notre ère, et surtout H. Seyrig, *Syria* 1951, p. 294 sqq. (= *Antiquités Syriennes*, 4° série, 1953, p. 173 sqq.) qui par une étude comparative des textes et des documents monétaires, montre de façon apparemment définitive que ce document date au plus tard du début du règne d'Antiochos II (259 ou 258) et bouleverse ainsi nos idées sur l'évolution des donations faites par les souverains.

127. *Ibid.* l. 5-6; il ne semble pas qu'il faille donner comme l'a fait C. B. Welles, le même sens à ἐνεργ[ε]ίας (l. 4) et à δύναμις.

128. *Supra* p. 165, le cas de la Lydie Katakekaumene.

129. *I. Priene* 111, l. 112-119 (avec les corrections de M. Holleaux, *Études*... I, 309 sq.).

130. *OGIS* 440 (= *I. Ilion* 71).

131. *IGR* IV, 1677; cf. M. Segre, *Athenaeum* XVI, 1938, p. 119 sq.; L. Robert, *Studies Buckler*, 1939 (= *OMS* I, p. 611-614); D. Magie, *RRAM*, p. 1258, n. 3.

132. *IGR* IV, 397 (= *MDAI(A)*, 1899, p. 177 n° 27); Aulus Julius Quadratus restitue au dieu (Dionysos Kathegemon) le temple (?) et le domaine sacré: ἀποκα[ταστήσαντα τῷ θεῷ τὸν ναὸν?] καὶ τὴν χώρα[ν---

133. Des stèles trouvées en plusieurs endroits de la chôra éphésienne rappellent l'action d'Auguste. Elles sont très certainement placées chacune sur des terres qui sont la propriété d'Artémis (cela suppose que le domaine sacré était à la fois vaste et discontinu, *supra* p. 130); cf. A. Fontrier, *BCH* 20, 1896, p. 393; *REA* 4, 1902, p. 260 n° 4 (*IGR* IV, 1672-1673), le texte bilingue est le suivant: *Imp(erator) Caesar Augustus fines Dianae restituit* et Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Σεβαστὸς ὅρους Ἀρτέμιδι ἀποκατέστησεν. On remarquera que le verbe utilisé est identique à celui des inscriptions de Pergame, d'Ilion, de Telmessos (Michel 459 l. 15, *infra* n. 173) et de Sinuri (*Sinuri* 11, *infra* n. 171) citées plus haut et que la restitution des domaines sacrés par Auguste doit être l'une des actions auxquelles fait allusion le rescrit de P. F. Persicus (Dörner, p. 28), *abundantia e vectigalium, quae a divo Augusto deo deae restituta sunt.* Cela a pu s'accompagner de dons faits par l'Empereur, cf. le texte bilingue publié par F. Miltner, *JOEAI* 45, Beiblatt, 1960, p. 42 (*supra* p. 178).

134. Sherk *RD* 61 (*supra* p. 160).

135. S. M. Sherwin-White, *JHS* 75, 1975, p. 182-4, l'inscription honore le proconsul de Chypre Aulus Didius Postumus (inconnu par ailleurs)... ἀντιλαβόμενον τᾶς ἱερᾶς καὶ δαμοσίας ἁμῶν (les gens de Cos) ἐν Κύπρωι; admettons avec l'auteur que ces terres étaient menacées ou avaient été saisies par des particuliers. Rien ne permet de préciser s'il s'agissait d'un don des Lagides ou plutôt de Rome (c'est cette dernière hypothèse qui a les faveurs de Sherwin-White, avec beaucoup de prudence).

136. Au moins pour les droits des pêcheries du lac Sélinousia; Selon D. Magie la restitution des domaines par Auguste serait peut-être consécutive à une saisie de ces derniers par la cité (*op. cit.* p. 886 n. 84 et 1332 n. 10). Il est peu probable qu'à cette époque il ait pu y avoir un quelconque antagonisme entre cité et sanctuaire et on pensera plutôt à des appropriations individuelles.

137. *Supra* p. 275.

138. *IGR* IV, 1677.

139. État de la question R. K. Sherk, *RD*, commentaire du n° 54; la restitution de la l. 6 de *IGR* IV 1677 fait problème, faut-il (H. Hepding, *MDAI(A)*, 1909, p. 336 sq.; L. Robert) τὴ]ν χωρὰν ο[ὖ]σαν ἱερὰ[ν ϰαὶ ἄσυλον ϰαὶ αὐτόνομον ou bien admettre avec M. Segre le nom d'un divinité après ἱερά[ν.. La discussion qui porte sur le statut de Pergame à cette époque n'intéresse qu'indirectement notre étude. Les arguments opposés ne permettent pas de trancher, remarquons simplement que même dans le premier cas, il n'est pas exclu que les domaines sacrés au sens précis du terme fassent partie de la terre civique dont il est question ici.

140. *Supra* p. 128, et 270. Cf. l'inscription C. B. Welles, *RC* 51 (II° s. av. J.-C.) où un roi Attalide accorde un certain nombre de dons et privilèges à une colonie militaire: des terres ont été prévues pour les dieux et le roi leur accorde l'atélie. Ce serait donc un curieux processus qui consisterait à confisquer des terres aux dieux pour leur en redonner une partie ensuite (au contraire, il est conforme à la tradition d'accorder aux dieux l'*aparche* de toute fondation).

141. Cf. déjà A. H. M. Jones, *op. cit.* p. 309 n. 58; T. R. S. Broughton, *Studies Johnson* p. 236-250; T. Zawadzki, *art. cit.* p. 85 sq.; J. et L. Robert, *La Carie* II, p. 296 n. 3.

142. *SEHHW* p. 506 (cette affirmation est d'ailleurs nuancée par d'autres passages, par exemple, p. 816 et 978).

143. *Strabon* XII, 8, 14.

144. Cf. par ex. D. Magie, *op. cit.* index s.v. «Amyntas» et spécialement p. 1326-7.

145. T. R. S. Broughton, *ESAR* IV, p. 642.

146. W. M. Ramsay, *ABSA*, 1911-1912, p. 62 sq. (cf. *supra* p. 143).

147. Bibliographie D. Magie, *op. cit.* p. 1143 sq.

148. Ilion, *OGIS* 440; Priène, *I. Priene* n° 111, l. 112 sqq.; Éphèse, Strabon XIV, 1, 26 (il faut retirer Thyatire, *IGR* IV, 1211 des listes de M. Rostovtzeff).

149. Cf. outre le cas d'Ilion, celui d'Oropos (*Syll.*^{3} 747) tout à fait comparable. En dernier lieu sur ces problèmes, la thèse de Cl. Nicolet, l'*Ordre équestre à l'époque républicaine* (313-43 av. J.-C.) Paris, 1966, p. 349 sq.; *supra* p. 275.

150. Cf. *supra* p. 164 par exemple.

151. Philippe III et Alexandre IV donnent des terres en Thrace aux Dieux de Samothrace (*supra* n. 125); on pensera également au texte très mutilé de Mylasa, *CIG* 2692, l. 12.: ...]ισεν ἱερὸν τεμενῶ[ν?... (époque de Philippe Arrhidée).

152. En revanche il en existe quelques unes dans le reste de leur empire: en Syrie, si on n'admet pas la «restitution» par Antiochos, cf. *supra* p. 149 (Welles n° 70); en Babylonie, où un texte akkadien nous apprend qu'Antiochos I^{er} donne des terres à des gens installés autour du temple de Bel (en 279) cf. S. Smith, *Babylonian Historical texts,* 1924, p. 156 sqq. E. Bikerman, *Institutions des Séleucides*, p. 176, M. Rostovtzeff, *SEHHW*, p. 1427, n° 234. Mais il est important de constater que, cinq ans après, le «gouverneur d'Akkad» reprend ces terres «pour la maison royale».

153. G. E. Bean, «Two Inscriptions from Aeolis», *Belleten* 30, 1966, p. 525-8 (cf. Bull. 1968, 446); hors d'Asie Mineure, P. M. Fraser, «Dédicaces attalides en Béotie», *REA* 54, 1952, p. 233-45.

154. C. B. Welles, *RC* 62 (*I. Ilion* 42) et *infra* p. 391 n. 79.

155. J. Crampa, *Labraunda* III, 1, n° 8; Olympichos remet à la cité de Mylasa, pour être consacré à Zeus Osogoa, un domaine qu'il avait acheté à la reine Laodice et dont les revenus seront dépensés pour la panégyrie mensuelle de Zeus.

156. Le nombre des inscriptions décrivant les fondations d'Antiochos Ier s'est accru de plusieurs textes récemment découverts. Le *corpus* en est donné par H. Waldmann, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos* (EPRO 34) 1973, auquel on ajoutera J. Wagner-G. Petzl, «Eine neue Temenos-Stele», *ZPE* 20, 1976, 201-223 (Apollon Epekoos et Artémis Diktyna).

157. Cf. *supra* p. 163, les cas de Comana, Zéla, etc...

158. Hérodote, III, 142.

159. Cf. *supra* p. 153 sqq.

160. T. B. Mitford, *AJA* 65, 1961, p. 125 n° 26 (Karpaseia) une donation de terres à Aphrodite Akreia datée, sur des critères paléographiques uniquement, de la fin de la dynastie des Antonins ou du début de celle des Sévères. Il s'agit d'une donation conditionnelle puisque le dédicant conserve l'usufruit de la terre pour lui et ses descendants jusqu'à extinction de la famille.

161. Cf. par exemple *TAM* II, 1, 262 (une meilleure édition de l'ensemble du document est donnée par L. Robert, *Documents de l'Asie Mineure méridionale*, 1966, p. 30-38), il s'agit d'un testament qui prévoit que les champs légués par le xanthien Artapates à Léto, Artémis et Apollon sur les territoires de Tlos et Pinara seront inaliénables, ne pourront servir de gage ou être grevés d'hypothèques (Ier s. av. J.-C.?).

162. Les exemples sont très nombreux, cf. *supra* p. 204.

163. Cf. F. Kraus, *Die Formeln des gr. Testaments,* Diss. Giessen 1915; B. Laum, *Stiftungen* II, ou L. Robert, *Sinuri*, p. 63 à propos du n° 45, sans doute un testament en faveur du dieu. A Lyrboton Kome, un petit sanctuaire de village est désigné par testament comme héritier d'un champs et d'un enclos avec comme condition, des sacrifices et des fêtes annuelles à Apollon (*SEG* VI, 673, sous Hadrien). La légalité d'un tel acte est confirmée par Ulpien qui nous apprend qu'Apollon de Didymes, Athéna d'Ilion, Artémis d'Éphèse, Meter Sipylene, et Némésis à Smyrne avaient le droit d'être portés comme héritiers réguliers sur les testaments. Nous en trouvons confirmation à Éphèse (F. Miltner, *JOEAI* 45, Beiblatt, 1960, p. 56), où un certain Tiberius Claudius Reginus se voit ériger une statue ἐκ τῶν ἱερῶν προσόδων pour avoir légué sa fortune à Artémis. En 129 de notre ère, sous le règne d'Hadrien (*Syll.*³ 839), Artémis reçoit l'autorisation de recueillir les héritages et même les terres tombées en déshérence.

164. *IJG* IV, l. 43, voir la thèse de Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, 1922. Ce texte doit être rapproché du dossier relatif à l'action d'Auguste (*supra* p. 377 n. 133) et rend plus probable encore la saisie par des particuliers.

165. On a pu calculer qu'il manquait presque le quart des terres lorsqu'une commission fut chargée de délimiter les biens de Dionysos (*IJG* XII, 1, l. 39). Sur cette inscription, voir maintenant A. Uguzzoni-F. Ghinatti, *Le tavole greche di Eraclea*, Rome «l'Herma», 1968 (Univ. d. St. di Padova. Pub. dell' Instituto di storia Antica, vol. VII).

166. *IG* II² 1035 (II° s. après J.-C.).

167. *Syll.*³ 826.

168. *I. Cret.* I 8, 49 l. 1-13: *Nero Claudius Caesar Aug. Germanicus Aesculapio iugera quinque data a divo Aug. confirmata a divo Claudio restituit C(oloniae) I(uliae) N(obili) Cnos(o),* etc..., cf. P. Ducrey, *BCH* XCIII (1969) p. 848.

169. *Le sanctuaire de Sinuri*... n° 11 sq. (p. 35 sqq.).

170. Il s'agit d'une subdivision de la cité, ou plus exactement de la tribu, cf. L. Robert, *op. cit.* p. 25 et A. Laumonier, *BCH*, 1934, p. 292 sq.

171. Cf. l. 3 sqq.: Ἐπειδὴ Διονύσιος ... κατασταθείς τε γὰρ ἔκδικος καὶ αὐτὸς ὑπὸ τῆς συγγενείας κατὰ τῶν ἐπιβαλομένων ἐξιδιοῦσθαι τὴν ἱερὰν τοῦ Σινυρι χώραν ἀνεδέξατο τὸν ὑπὲρ τουτὸ(ν) ἀγῶνα κτλ.... Il s'agit apparemment de plusieurs terres (l. 9, le pluriel ἔγγαια). Dans cette même inscription Dionysios est aussi remercié pour avoir fait payer le tribut (φόρος) au taux fixé par des locataires récalcitrants. Un procès s'en est suivi, que Dionysios a gagné au nom de la cité. Cette dernière partie de l'inscription montre donc une forme plus subtile de non reconnaissance de leurs obligations par les tenanciers des terres sacrées. Un parallèle assez exact nous est proposé par les inscriptions d'Aizanoi (*supra* p. 144), le *vectigal* versé très certainement à la cité était à la fois l'une des ressources de la caisse sacrée mais aussi la reconnaissance par les colons du droit de propriété de la cité et de son dieu.

172. *LW* 419, l. 3-4 et 11-2 (cf. les restitutions de L. Robert, *RPh*, 1927, p. 124 = *OMS* II, p. 1079): χώρας τε ἱερᾶς τῆς Ἀφροδίτης ἀπηλλοτριωμένης ἐκ χρόνου πλείονος καὶ τοῦ δήμου σπεύδοντος ἀνακτήσασθαι αὐτήν, κατασταθεὶς ἔνδικος --- [συμβ]έ[β]ηκεν τῆι μὲν [θεᾶι] ἀποκατα[σταθῆναι---].

173. Ch. Michel, *Recueil* 459 l. 10 sqq. (voir A. Wilhelm, *GGA*, 1898, p. 235): ἐπιβαλομένων τινῶν διαμφισβητεῖν τῶν ἱερῶν χωρίων παρακληθεὶς ὑπὸ τοῦ κοινοῦ ἀνεδέξατο τὴν ἐνδικίαν καὶ διὰ τῆς ἑαυτοῦ σπουδῆς ἀποκατέστησε τῶι θεῶι τὴν χώραν ἐξ ἧς (τά)ς τε θυσίας καὶ τιμὰς τῶι Ἀπόλλωνι συμβέβηκεν ἐπιτελεῖσθαι---

174. Cf. L. Robert, *op. cit.* p. 37.

175. Ces inscriptions furent publiées pour la première fois de façon intelligible par W. H. Waddington, in LW, *Inscriptions grecques et latines*..., t. III n° 323-416. (cf. déjà Boeckh, *CIG* 2693e et 2694), elles furent reprises et commentées dans les *IJG* de R. Dareste - B. Haussoullier - Th. Reinach, I, n° XIII, quater p. 243 sqq.

Plus récemment W. H. Buckler dans un article sur les baux de Mylasa-Olymus *ABSA* XXII, (1916-18); deux articles de W. Ruge, «Mylasa» et «Olymus», PWK, tomes XVI, 1046 et XVII, 2510; une série d'articles de A. Laumonier, *RA* II, 1933, p. 31 sq.; *BCH*, 1936, p. 303 sqq.; *REA* 1940 (*Mél. Radet*) p. 201 sqq.; sa thèse, *Les cultes indigènes en Carie*, 1958, p. 147-152, et de publications de L. Robert, *BCH* 1934, p. 372 sq.; *AJA*, 1935, p. 334 sqq.; *RA* 1935, p. 155 sq.; *Études d'épigraphie et de Philologie,* 1938, p. 175 et 225; *Le sanctuaire de Sinuri près de Mylasa*, I, 1945, p. 69 sqq.; en dernier lieu, D. Behrend, «Rechtshistorische Betrachtungen zu den Pachtdokumenten aus Mylasa und Olymos», *VI Kongress f. G. u. L. Epigraphik 1972* (1973) p. 145-168. Plusieurs de ces inscriptions sont inédites et leur publication est annoncée par L. Robert. A titre d'exemple retenons les domaines d'Apollon et d'Artémis des Ὑδαεῖς (près de Chalkétor), *AJA*, 1935, p. 338 sq.

176. Cf. la liste qui est fournie par les *IJG*, p. 251 sqq.

177. Par ex: LW, 331 sq. (= *MDAI (A)*, 1889, p. 381) cf. A. Laumonier, *Mél. Radet*, p. 202. Dans ce cas les *prodaneistai* sont des prêtres, ils sont donc semble-t-il dépositaires des fonds du sanctuaire en tant que tels. L'interprétation de R. Bogaert, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, 1968, p. 269 qui propose d'en faire «des personnes respectables qui intervenaient dans la gestion des biens sacrés» et plus précisément «des prêteurs à vue problablement à des concitoyens» apparaît comme bien aventureuse au moins quant à la seconde définition. Il a cependant raison de ne pas accepter l'appellation de banquiers qui leur est donnée par A. Laumonier (*art. cit.* p. 202) après beaucoup d'autres (bibliographie, R. Bogaert, ibid.). Ces *prodaneistai* que A. Wilhelm, *Anz. Wien Ak.*, 1924, 144-5, a sans doute à juste titre, reconnu dans les εἰρημένοι ἄνδρες de la vente Ouliades (*BCH*,

1922, 420 = *SEG* II, 565), n'étaient que des dépositaires des fonds et ne semblent pas avoir eu liberté d'en disposer, il y aurait en effet là une contradiction avec ce que R. Bogaert lui-même nous dit de la gestion des biens sacrés. Notons que ces «notabilités» sont des prêtres. Pourquoi le sanctuaire leur confiait-il les fonds? Il est difficile de répondre à cette question, (il est plus fréquent de voir des particuliers confier leurs fonds à un sanctuaire que l'inverse), n'y avait-il pas un équipement suffisant pour les conserver? (comme par exemple à Cos ou à Éphèse), était-ce à cause des pirates? (comme le pense R. Bogaert).

178. Il s'agit de l'inscription *BCH*, 1922, 420 = *SEG* II, 565 (corrections apportées *BCH*, 1923, 547; *Arch. Delt.*, 1923, 238; et surtout A. Wilhelm, *Anz. Wien Ak.*, 1924, 142 sqq.). Des interprétations opposées ont été données quant au contenu de cette inscription: R. Bogaert, *op. cit.* p. 270; A. Laumonier, *Mélanges Radet*, p. 212.

179. Les κτηματῶναι sont fréquemment cités dans les inscriptions de Mylasa, Olymos, Sinuri (cf. par ex. pour ce dernier lieu, L. Robert, *Le sanctuaire de Sinuri*, index s.v.). On n'a en ailleurs de mention qu'à Téos, *SEG* II, 580.

180. Cf. LW 331; 415 et le commentaire D. Behrend, *op. cit.* p. 162-166.

181. D. Behrend, *op. cit.* p. 148-153, pour la signification juridique et historique de cette formule.

182. Il faut noter que cette clause particulièrement favorable au vendeur n'est pas appliquée partout dans le monde grec: à Thisbai, I. C. Rolfe, *AJA* VI (1890) p. 114, la cité ne reconnaît comme héritiers légaux que les héritiers légitimes; si le titulaire meurt intestat et sans héritiers légitimes ou teste en faveur d'un étranger, la cité reprend sa terre.

183. Sur la prise de garants cf. essentiellement W. H. Buckler, *ABSA*, 1916-18, p. 214-5 et D. Behrend, *op. cit.* p. 153-157.

184. Selon la numérotation de W. H. Buckler = LW 324.

185. Il s'agit bien entendu ici des trésoriers des *syngeneiai*, bien connus par de nombreux documents de Mylasa-Olymos-Sinuri, pour leur rôle cf. par ex. L. Robert, *Sinuri* index, s.v. ταμίαι. Cf. *supra* p. 260, indiquons seulement ici, qu'il semble (A. Laumonier, *art. cit.* p. 210-211) qu'il y avait 3 trésoriers à Mylasa et 4 à Olymos.

186. *ABSA*, 1916-18, p. 204 et les commentaires de A. Laumonier, *Mél. Radet*, p. 210 à propos de VI β et les réserves quant aux restitutions qui seront proposées.

187. Cf. W. H. Waddington dans le commentaire du n° 416 explique les avantages «pour le domaine sacré, parce qu'il y avait moins de risque à placer l'argent qui s'accumulait dans sa caisse, en biens fonds, que de le prêter à intérêt; pour le vendeur, parce que, tout en gardant la jouissance de son bien, moyennant une rente modique, il pouvait disposer à son gré de son capital».

188. LW 416, un certain Thraséas vend à la cité de Mylasa pour être consacrés à Zeus Osogoa deux domaines pour une somme de 7000 dr. et les prend à bail pour un fermage annuel de 300 dr. ce qui représente un intérêt de 4, 28% par an; pour un autre bien, *BCH* V, 1881, p. 108 sqq., les sommes respectives sont 5000 dr. et un peu moins de 200 (soit environ 4%). Dans le même ordre de grandeur le démos d'Olymos ordonne aux *ktematonai* de louer les terres achetées à un taux au moins égal à la moitié de l'intérêt de l'argent employé pour l'achat des biens-fonds (LW 332, l. 7: μὴ ἐλάσσονος τῶν ἡμισῶ[ν δια]φορῶν τῆς τιμῆς [τῶν ἐγγαίων..). Cf. T. R. S. Broughton, *ESAR* IV, p. 560 sq. et *IJG* p. 273. On notera cependant qu'un texte plus tardif d'Olymos (*SEG* II 565) prévoit le remboursement d'un emprunt fait pour acheter des terres à un taux de 12%, mais soulignons que dans ce cas il s'agit du loyer de l'argent et non d'un fermage (dans le cas précédent il devait se situer autour de 8%).

189. *Mél. Radet* 211: tout d'abord le texte est fort mutilé; les lacunes ne semblent permettre la restitution que de 3 tribus qui sous-louent. De plus, A. Laumonier rapproche ce texte de VI β (*ABSA*, p. 208) et propose d'y voir le même terrain, on s'explique mal alors qu'il ne soit pas question ici d'Antiochos, le premier locataire qui devrait au moins payer «la drachme» pour conserver ses droits. Il pense que la somme importante dont il est question l. 14 était une sorte de droit de reprise dont nous n'avons aucun exemple et qui est en contradiction avec l'esprit de la clause concernant la cession de bail.

190. *Ibid.* 207 sq. Je ne vois pas très bien en quoi on peut rapprocher une rente annuelle d'une somme versée «une fois pour toutes» selon A. Laumonier à un premier locataire (voir la note précédente).

191. LW, 328, l. 8.

192. *IJG*, p. 248-9 et 274.

193. Ce cas est assez isolé dans l'épigraphie mylasienne, encore qu'on puisse peut-être identifier des clauses comparables dans des fragments plus difficilement utilisables (cf. *Mél. Radet*, p. 203). Il est intéressant de voir toutefois que le bail à perpétuité est un fait assez rare dans le monde grec: par exemple à Athènes (*Athenaion Politeia* 47), les domaines sacrés étaient affermés pour dix ans.

194. L. Robert, *op. cit.* p. 70 sqq.

195. Encore que quelques restitutions apparaissent comme douteuses, l. 9 par exemple. M. L. Robert, qui en est conscient, pense que ces doutes sont valables pour la forme et non pour le fond.

196. On peut se demander d'ailleurs si les restitutions proposées en dernier lieu par W. H. Buckler pour les textes mylasiens comportant la mention «d'une drachme» est bien exacte: VI (*ABSA*, p. 208) par ex. cf. L. Robert, p. 74.

197. Mais il s'agit là d'un fragment nettement plus ancien (III° siècle) et qui concerne un simple locataire.

198. *MDAI(A)* XV, 1890, p. 273 n° 21, l. 7-10; corrections de W. H. Buckler, *op. cit.* p. 199.

199. *Ibid.* p. 205 (V α).

200. Sur les drachmes rhodiennes dont il est question dans la plupart des documents, voir L. Robert, *EA*, p. 571 n° 2. Elles permettent de donner une date approximative pour ces textes (II° siècle).

201. Voir plus haut, n. 165.

202. A. Fontrier, *REA*, 1902, p. 193; pour le texte, Μουσεῖον καὶ Βιβλιοθήκη ξῆς Εὐαγγελικῆς Σχολῆς, III, 1878, p. 42-3.

203. *IJG* XIII, quater C, p. 246-7.

204. L. Robert, *Sinuri*..., l. 11-3.

205. Cela montre donc que même lorsqu'au bout de dix ans, le montant total du prêt ayant été remboursé, l'ancien propriétaire, maintenant locataire, doit continuer à se reconnaître tel par le versement de «la drachme».

206. *Op. cit.* ch. XVI.

207. Par exemple *ABSA* Ia, p. 192 l. 12, où un certain Diogène loue une terre voisine de celle de Zeus Osogoa; LW 337-338, Polites vend une terre qui est contiguë à celles d'Apollon et d'Artémis d'une part, de Zeus Labraundeos, de l'autre, etc... Cf. encore *Labraunda* III, 69, et le commentaire de J. Crampa.

208. *Syll.*^{3} n° 742 (85 av. J.-C.) l. 34, εἰ δέ τινες ἔνεισον ἐν ταῖς ἱεραῖς μισθώσεσιν.

209. Voir l'inscription *ABSA*, 1952, n° 28: Τέμενος 'Ασκλαπιοῦ ἀποτελεῖν μίσθωμα κατ' ἀεὶ κομιδὰς ἐκ ποθόδου θυσιᾶν dont l'interprétation par J. et L. Robert, Bull. 1954, n° 228 aboutit curieusement à un résultat diamétralement opposé: «Domaine sacré d'Asclépios. Verser (ceux qui exploitent le téménos) un loyer per-

pétuellement; que les recouvrements (soient pris) sur les revenus des sacrifices». La référence à *Syll.*^{3} 990 (cf. *supra* p. 311 n. 114) m'inciterait plutôt à comprendre ainsi: «*Temenos* d'Asklépios. Verser un loyer. Selon les recouvrements successifs (faire) un sacrifice sur le revenu (du loyer). Θυσίαν étant compris comme un accusatif singulier et non un génitif pluriel.

210. Cf. la loi d'Éphèse *Syll.*^{3} 742 (suspension des intérêts pour ceux qui ont emprunté sur hypothèque à la déesse). Sur cette inscription, cf. D. Asheri, «Leggi greche sul problema dei debiti» *Studi Classici e Orientali* 18, 1969, p. 114-116.

211. *Syll.*^{3} 46 (= B. Haussoullier, «Inscription d'Halicarnasse», *BCH* IV, 1880, p. 295-320); cf. en dernier lieu R. Bogaert, *op. cit.* p. 271 sq.

212. Sur le culte de Parthénos en tant que divinité distincte d'Athéna, cf. W. M. Ramsay, *CB* I, ch. III § 6; Th. Reinach, *BCH*, 1908, p. 502-13; J. et L. Robert, *La Carie* II, p. 282 sq. Cette divinité est souvent assimilée à la Grande Mère anatolienne.

213. Cf. IV° partie.

214. Th. Reinach, *REG*, 1906, p. 235-8 (*infra* p. 414 n. 190). II° s. de notre ère.

215. Cette partie de l'inscription est republiée par L. et J. Robert, *La Carie* II, n° 148; cf. également T. R. S. Broughton, *ESAR* IV, p. 168.

216. *Sardis* VII, 1, 1; cf. appendice V.

217. *Supra* p. 251.

218. Sherk, *RD* 61; première édition H. W. Pleket, *The Greek Inscriptions in the «Rijksmuseum van Oudheden» at Leyden*, 1958, p. 49 sq. n° 57.

219. *Op. cit.* p. 57; remarquons cependant que la lettre du proconsul prévoit le cas où Lysias ferait opposition, ce qui paraît indiquer le caractère effectif de la vente.

220. Les restrictions de H. W. Pleket proviennent pour une part de l'équivalence ἱερόν = temple. Il convient de rappeler que les édifices religieux pouvaient se présenter sous des formes très variées et qu'en particulier le siège d'une association cultuelle privée pouvait être un édifice très différent de l'image que nous pouvons avoir d'un temple (cf. à titre d'exemple l'établissement des Poseidoniastes de Bérytos à Délos).

221. H. W. Pleket, *op. cit.* p. 55 sq. cite plusieurs inscriptions relatives à l'interdiction de cession d'objets sacrés (pour notre aire géographique en Cilicie, environs d'Elaioussa, *OGIS* 573 = *LSAM* 80, décret de l'association des Sabbatistes, époque d'Auguste); il convient d'y ajouter des exemples d'interdiction concernant les terres sacrées, cf. à Xanthos, *TAM* II, 1, 262.

222. M. Segre, «Tituli Calymnii», *ASAA* 22-23 (1944-5, paru en 1952) n° 79, vers 360 av. J.-C. L'interprétation proposée ci-dessus est celle des *IJG*, mais R. Bogaert, *Banques*..., p. 209 n. 412, après un exposé de l'état de la question, propose de voir dans les prêteurs deux riches personnages qui agissent à leur compte et non à celui de Cos, dans les phiales et les bois un paiement partiel et non un gage. Quelle que soit la solution retenue, il n'en demeure pas moins que ce qui a été remis par Calymna aux prêteurs a été vendu.

223. LW 337-8.

224. Alors pourquoi ne pas avoir mentionné les dieux propriétaires? Peut-être parce que justement, il était non seulement mal vu mais répréhensible de céder la terre sacrée.

225. A. Laumonier, *art. cit.* p. 213.

CHAPITRE VI

1. *La Carie* II, p. 295 et n. 12.

2. Sur ces derniers, essentiellement Strabon, livres XI et XII; T. R. S. Broughton, *ESAR* IV, p. 641 sqq.; D. Magie, *RRAM*, index s.v. Comana, Pessinus, etc...; T. Zawadzki, «Quelques remarques sur l'étendue et l'accroissement des domaines des grands temples en Asie Mineure», *Eos*, 1952-3, p. 83 sqq.; A. C. Perichanian, *op. cit.* p. 143-169.

3. Pour le secteur plus occidental de la Mysie Abrettene, de la Morene et de l'Olympene, il paraît en effet difficile d'admettre qu'il formait un seul État sacerdotal, qui dans ce cas aurait été fort vaste; Strabon mentionne seulement le rôle *politique* d'un prêtre et cela de façon relativement tardive (XII, 8, 9; cf. cependant D. Magie, *op. cit.* p. 1022 et *supra* p. 56). Il est difficile de se faire une idée exacte de ce que pouvait être la vie matérielle, la disposition des terres, etc... du sanctuaire de Pessinonte, que nous connaissons essentiellement par divers passages de Strabon: XII, 8, 13 (localisation); XII, 5, 3 (perte de prestige du clergé), ainsi que par quelques textes épigraphiques: C. B. Welles, *RC* 55-61 = *OGIS* 541; Cf. W. Ruge, PWK XIX, 1105 et D. Magie, *RRAM*, ch. I n. 71 (*supra* p. 56). Notons que ces sanctuaires dans leur grande majorité ont échappé à un contrôle direct par les Séleucides.

4. *Supra* p. 13.

5. Strabon XII, 5, 3: οἱ δ' ἱερεῖς τὸ παλαιὸν μὲν δυνάσται τινὲς ἦσαν, ἱερωσύνην καρπούμενοι μεγάλην...

6. Welles, *RC* 55, l. 6-9: καὶ τοὺς Πεσσόγους ... ἱεροῦ γὰρ τοῦ χωρίου ὄντος ληπτέον ἐστὶ πάντως. Ce *chorion* est-il une place fortifiée comme le pense Welles (et *a priori* le contexte d'opérations militaires plaide en faveur de cette hypothèse) ou faut-il lui attribuer un sens plus vague? Il s'agit en tout cas d'un lieu appartenant à la déesse de Pessinonte.

7. Dès l'Antiquité, ces deux sanctuaires de Ma ont été confondus par bon nombre d'auteurs (même nom, même divinité honorée) ainsi par exemple *Bell. Alex.* 66, 4, attribue à la Comana cappadocienne ce qui revient manifestement à la Comana pontique: cf. Strabon XII, 3, 35 et D. Magie, ch. VIII, n. 13.

Pour la Comana pontique, outre les passages précédemment cités, cf. Strabon XII, 3, 33-36; Comana de Cappadoce, *id.* XI, 12, 2 (localisation) et surtout XII, 2, 3 et 6. L'ensemble des témoignages est recueilli par A. Hartmann, PWK XIV, 77 sqq., à compléter par L. Robert, *Noms indigènes...*, p. 436-8; cf. également H. Seyrig, «Une déesse anatolienne», *Antike Kunst* 13, 1970, p. 76 sq.

8. T. Zawadzki, *Eos*, 1952-3, p. 83 sq. dont le raisonnement peut sembler valable malgré certaines réserves, me semble sur certains points avoir le tort de vouloir trop démontrer ses idées, mélangeant ainsi des arguments pleinement convaincants à d'autres qui le sont moins. C'est le cas pour les «villages sacrés» (voir plus haut) mais aussi pour sa tentative de démonstration de la relative petitesse des domaines mentionnés par Strabon, cf. les notes suivantes.

9. Il est bien difficile de calculer la superficie des domaines sacrés en prenant pour base le nombre de hiérodules, comme le fait T. Zawadzki, *art. cit.* p. 91, pour 6 000 hiérodules, 1, 5-2 ha par cultivateur, donc 9000-12000 ha (90-120 km2). Ces chiffres appellent quelques remarques: tout d'abord l'uniformité des chiffres par cultivateur à travers tout le monde romain, même comme moyenne surtout si l'on tient compte du climat de l'Anatolie, me paraît douteuse. De plus rien ne dit que tous les hiérodules (dans le cas de Comana du Pont, il est précisé hommes *et* fem-

mes) aient travaillé la terre; enfin, comme dans toutes les propriétés sacrées, il devait y avoir des terres cultivées mais aussi des pâturages, des forêts, des terres incultes. On ne peut donc pas déterminer un ordre de grandeur. Toutefois, l'importance accordée en Cappadoce au grand-prêtre m'inciterait à penser que la superficie du domaine sacré pouvait être beaucoup plus grande que ne le dit T. Zawadzki.

10. Strabon XII, 3, 36, cf. *REA* 75, 1973, p. 229 n. 4; les calculs de T. Zawadzki pour déterminer la surface du territoire sacré de Comana pontique sont fondés sur le fait que (p. 91) «les domaines étaient en grande partie vouée à la culture de la vigne». Reprenons les termes mêmes de Strabon: **καί εἰσιν ἁβροδίαιτοι οἱ ἐνοικοῦντες καὶ οἰνόφυτα τὰ κτήματα αὐτῶν ἐστὶ πάντα** «et les habitants vivent dans la luxure et toutes leurs «propriétés» sont plantées en vigne». Si l'on prend à la lettre cette assertion, ce n'est pas une grande partie mais toutes les terres qui auraient porté des vignes. Il est impossible de retenir une telle proposition: bien que Comana soit décrite par Strabon comme un *emporion*, il faut penser que l'organisation du sanctuaire était essentiellement fondée sur une organisation agricole autarcique, ce qui suppose que le domaine sacré produisait l'essentiel des denrées nécessaires à la nourriture des prêtres et des hiérodules et donc en premier lieu des céréales, qu'il y avait aussi du bétail, etc... Faut-il pour autant penser que les propos de Strabon sont entièrement erronés? Remarquons qu'il ne parle pas du domaine sacré mais des *ktemata* des habitants et en effet il est très probable que les deux choses sont tout à fait distinctes: les exemples fournis par la Mésopotamie ou Pylos et dans notre ère géographique par le Royaume hittite montrent que l'on distingue toujours nettement ce qui appartient au dieu et les terres des prêtres et plus généralement des habitants du domaine sacré (par exemple *KUB* XIII, 8). Les hiérodules sont entretenus par le sanctuaire et les terres qui leurs sont concédées leur permettent de se procurer un surplus commercialisable et c'est sans doute la raison pour laquelle elles sont plantées en vignes.

Dans son commentaire de XII, 3, 34, T. Zawadzki (p. 93 et n. 33) semble en donner une interprétation erronée sur deux points: tout d'abord il attribue à Zéla ce qui revient évidemment à Comana, d'autre part, c'est sans doute un peu forcer les choses que de calculer la superficie du domaine sacré d'après la mention **καὶ προσώρισεν αὐτῷ χώραν δίσχοινον κύκλῳ**, le terme **κύκλος** ne pouvant avoir ici qu'une valeur indicative et non strictement géométrique. Antoine ou César (XII, 3, 35, *supra* p. 59) ajoute quatre schènes — et non 400 comme le dit la traduction de H. L. Jones, p. 437; D. Magie, ch. VIII, n. 25, rapproche ce dernier passage de XII, 3, 37 sans toutefois affirmer qu'il s'agit bien de la même donation (partage de la Culupene et de la Camisene entre Ateporix, le grand-prêtre de Zéla et celui de Comana). Soulignons une fois encore que ces donations successives n'accroissent nullement le domaine sacré mais seulement la zone sur laquelle le prêtre a autorité.

11. Strabon XII, 2, 6. Il y avait là 3000 hiérodules et donc théoriquement seulement la moitié du total de Comana.

12. Selon T. Zawadzki, *art. cit.* p. 93, il s'agit là d'un revenu relativement modeste, inférieur de beaucoup à celui de certains particuliers, mais on ne sait pas quelles étaient les sources de revenus de ceux-ci; de plus bien qu'il soit spécifié dans ce cas que le sanctuaire avait de riches domaines, on peut se demander si le clergé qui faisait exploiter des terres du dieu était guidé par des motivations d'ordre économique au sens moderne du terme ou si l'économie générale de ces sanctuaires n'était pas restée proche de l'économie autarcique primitive.

13. Strabon XII, 2, 5; pas de mention d'un domaine sacré mais le contexte, et en particulier le fait que ce paragraphe suivait vraisemblablement le § 6 dans le

texte original, montre que son existence est sous-entendue. En Mélitène, le sanctuaire d'Apollon Kataonien (vraisemblablement un sanctuaire rupestre comme il y en avait un certain nombre dans toute la région à l'époque hittite) sert de modèle pour les sanctuaires de Cappadoce (XII, 2, 6).

14. *Supra* p. 265.

15. XI, 8, 4: ἐν δὲ τῷ πεδίῳ πέτραν τινὰ προσχώματι συμπληρώσαντες εἰς βουνοειδὲς σχῆμα ἐπέθηκαν τεῖχος καὶ τὸ τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τῶν συμβώμων θεῶν ἱερὸν ἱδρύσαντο, Ὠμανοῦ καὶ Ἀναδάτου Περσικῶν δαιμόνων ἀπεδειξάν τε πανήγυριν κατ' ἔτος ἱεράν, τὰ Σάκαια, ἣν μέχρι νῦν ἐπιτελοῦσιν οἱ τὰ Ζῆλα ἔχοντες· οὕτω γὰρ καλοῦσι τὸν τόπον· ἔστι δὲ ἱεροδούλων πόλισμα τὸ πλέον· Πομπήιος δὲ προσθεὶς χώραν ἀξιόλογον καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ συνοικίσας εἰς τὸ τεῖχος μίαν τῶν πόλεων ἀπέφηνεν, ὢν διέταξε μετὰ τὴν Μιθριδάτου κατάλυσιν.

(Les généraux perses) ayant recouvert de terre un rocher dans la plaine en lui donnant la forme d'une colline, établirent une enceinte et fondèrent le sanctuaire d'Anaïtis et des dieux associés, Omanos et Anadatos, divinités perses; ils instituèrent une panégyrie annuelle, les Sakaia, que les habitants de Zéla — c'est ainsi que l'on appelle cet endroit — continuent aujourd'hui encore à célébrer. Cette bourgade appartient pour l'essentiel aux hiérodules. Pompée, ayant ajouté un territoire considérable et ayant installé les habitants à l'intérieur de l'enceinte, l'établit comme l'une des cités qu'il créa après la défaite de Mithridate».

XII, 3, 37: τὸ δὲ πλῆθος τῶν ἱεροδούλων καὶ αἱ τῶν ἱερέων τιμαὶ παρὰ μὲν τοῖς βασιλεῦσι τὸν αὐτὸν εἶχον τύπον, ὅνπερ προείπομεν, νυνὶ δὲ ἐπὶ τῇ Πυθοδωρίδι πάντ' ἐστίν· ἐκάκωσαν δὲ πολλοὶ καὶ ἐμείωσαν τό τε πλῆθος τῶν ἱεροδούλων καὶ τὴν ἄλλην εὐπορίαν ἐμειώθη δὲ καὶ ἡ παρακειμένη χώρα μερισθεῖσα εἰς πλείους δυναστείας, ἡ λεγομένη Ζηλῖτις (ἣ ἔχει πόλιν Ζῆλα ἐπὶ χώματι) τὸ παλαιὸν μὲν γὰρ οἱ βασιλεῖς οὐχ ὡς πόλιν, ἀλλ' ὡς ἱερὸν διῴκουν τῶν Περσικῶν θεῶν τὰ Ζῆλα, καὶ ἦν ὁ ἱερεὺς κύριος τῶν πάντων ᾠκεῖτο δ'ὑπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἱεροδούλων καὶ τοῦ ἱερέως ὄντος ἐν περιουσίᾳ μεγάλῃ καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν οὐκ ὀλίγοις χῶρα τε ὑπέκειτο ἱερὰ καὶ ἡ τοῦ ἱερέως.

«Le nombre des hiérodules et les honneurs des prêtres étaient au temps des rois de même type que ceux décrits précédemment, maintenant tout est à Pythodoris. Beaucoup ont mis à mal et amenuisé le nombre des hiérodules et le reste des richesses, la *chôra* adjacente fut aussi réduite par un partage entre de nombreux domaines. La région appelée Zélitide (dont la cité, Zéla, est bâtie sur un tertre) — car autrefois les rois traitaient Zéla non comme une cité mais comme un sanctuaire des dieux perses et le prêtre était maître de toutes choses — était habitée par une multitude d'hiérodules et par le prêtre, qui jouissait d'une grande aisance; le domaine sacré et celui du prêtre étaient soumis à l'autorité de ceux qui, en grand nombre, l'entouraient». (Vient ensuite le récit de l'œuvre de Pompée dans la région). Cf. également, *Bell. Alex.* 72, 1.

16. Tel est aussi le point de vue de T. Zawadzki, *op. cit.* p. 92.

17. Sur Pythodoris, reine de Colchide, cf. Strabon XI, 2, 18; XII, 3, 29 et 37, et D. Magie, *op. cit.* index s.v.

18. XII, 3, 31.

19. XII, 3, 40.

20. XII, 2, 7.

21. A. Dupont-Sommer-L. Robert, *La déesse de Hiérapolis Castabala (Cilicie)* 1964, cf. *supra* p. 142.

22. Strabon XIV, 5, 10; *MAMA* III, 69; *JHS* XII, 1891, p. 262 sqq. n° 45 et p. 226 n° 1. Cf. W. Ruge, PWK XVIII, 2399 sq. Des terres et des bâtiments apparaissent tardivement dans une inscription (*MAMA* III, 73, époque d'Arcadius et Honorius) cf. D. Magie, *RRAM*, p. 269 et note 23).

23. XII, 3, 31: τό τε τοῦ Μηνὸς ἐν τῷ ὁμωνύμῳ τόπῳ καὶ τὸ τοῦ 'Ασκαίου τὸ πρὸς 'Αντιοχείᾳ τῇ πρὸς Πισιδίᾳ καὶ τὸ ἐν τῇ χώρᾳ τῶν 'Αντιοχέων «...Celui de Men en un lieu du même nom (Men Carou en Phrygie, XII, 8, 20) et celui de Men Ascaios près de l'Antioche (qui se trouve) près de la Pisidie et celui (qui se trouve) dans la chôra des Antiochéens». XII, 8, 14: ἦν δ'ἐνταῦθα καὶ ἱεροσύνη τις Μηνὸς 'Αρκαίου πλῆθος ἔχουσα ἱεροδούλων καὶ χωρίων ἱερῶν «...Ici il y avait aussi un sanctuaire de Men Arcaios, qui avait nombre de hiérodules et de domaines sacrés» ...Deux remarques, tout d'abord Strabon ou du moins ses manuscrits ont une certaine difficulté à préciser le qualificatif de Men, celui-ci étant le plus souvent Ascainos. D'autre part, le dernier passage mentionne de «nombreux domaines» confirmant les thèses de Jones, *The Greek City* p. 309, n. 58 exposées plus en détail *supra* p. 169.

24. Cf. la bibliographie in D. Magie, *RRAM*, ch. XIX n. 22.

25. Certains savants tels R. Syme (in B. Levick, *JHS* 91, 1971, p. 81-3) pensent qu'il y a eu une corruption du texte de Strabon; d'autres se rallient à l'unicité du sanctuaire de Men et estiment que la question a été plutôt obscurcie par Ramsay (E. N. Lane, *CMRDM* III, p. 58); B. Levick, *loc. cit.* est moins affirmative.

26. *JHS* IV, p. 417 n° 32; cf. A. H. M. Jones, *op. cit.* p. 10 n. 58.

27. De nombreux documents inédits se trouvent dans plusieurs musées turcs et plus particulièrement celui d'Uşak. J'ai pu me faire une idée de leur nombre et de leur importance au cours d'un séjour en Turquie en compagnie de Monsieur P. Herrmann, auquel je voudrais exprimer ma gratitude pour la libéralité avec laquelle il m'a ouvert ses dossiers.

28. *Supra* p. 175.

29. *Supra* p. 120 (tableaux).

30. *SEG* IV 647: Μεγάλη Μήτηρ 'Αναεῖτις "Αζιτα κατέχουσα καὶ Μεὶς Τιάμου ... ou encore P. Herrmann, *Ergebnisse*... n° 18: ἠρώτησε οὖν Μητέρα Ταρσηνὴν καὶ 'Απόλλωνα Τάρσιον καὶ Μῆνα 'Αρτεμιδώρου 'Αξιοττὴνον Κορεσα κατέχοντα dont il convient de rappeler le contexte, où celle qui consacre la stèle ne s'est pas mise au service du dieu lorsque cela lui a été demandé. Un rapprochement s'impose (p. 355 n. 72) avec le «service» des dieux auquel sont astreints *hieroi* et hiérodules (cf. Herrmann, p. 25 n. 2), mais naturellement n'indique en rien le statut de Trophima, dans la mesure où il s'agit ici d'une consécration volontaire — et vraisemblablement temporaire — comme en connaissent bon nombre de sanctuaires. A. Menye, P. Herrmann-K. Z. Polatkan, *Testament des Epikrates*..., n° 3: Μέγας Μὶς 'Αρτεμιδώρον 'Αξ[ίο]ττα κατέχων καὶ ἡ δύναμις αὐτοῦ. Enfin une statuette de provenance inconnue (*CMRDM* 86) avec une dédicace Μηνὶ 'Αρτεμιδώρου 'Αξίοττα κατέχοντι.

31. Ayazviran, Keil-Premerstein II, 1911, n° 20: [Με]γάλη Μήτ[ηρ Ταζη]νὴ καὶ Μὶς Λαβάνας [καὶ] Μὶς 'Αρτεμιδώρος Δόρου κώμην βασιλεύοντες; *ibid.* p. 105: Μέγας [Μὴν] Πετραείτης [--- βα]σιλεύων (on supprimera la restitution de K. P. pour la l. 2, τὴν κώμην, cf. *infra* n. 33); *Ergebnisse* n° 21: Μέγας Μεὶς 'Αξιοττηνὸς Τάρσι βασιλεύων.

32. Naturellement il conviendra d'utiliser avec prudence des «statistiques» reposant sur des nombres aussi faibles.

33. Axiotta, Koresa, Dorou Kome, Tarsi; cette dénomination explicite invite à repousser les suppléments de Buckler, *ABSA* 21, 1914-6, n° 4 et de Keil-Premerstein II p. 105. E. N. Lane, *AS* 25, 1975, et *CMRDM* III, p. 32 sq. expose les raisons qu'il a de douter de l'existence concrète de plusieurs de ces villages (Axiotta, Tarsi). On lui objectera: 1°) qu'il paraît difficile de refuser les uns et d'accepter les autres (Dorou Kome et — avec réserves — Koresa) alors que la formulation est identique; 2°) que son argumentation repose essentiellement sur la répétition de l'épithète cultuelle Axiottenos en de nombreuses inscriptions et même

lorsque Men «domine» autres villages (ainsi *CMRDM* 47 et 69), mais faut-il nier l'existence de Delphes parce que la renommée de l'Apollon Delphien a étendu très loin le culte de ce dieu?

34. J. Zingerle, «Heiliges Recht», *JOEAI* 23, 1926, Beibl. *e.g.* col. 10.

35. O. Eger, *Festschrift P. Koschaker,* 1939, III p. 281 sqq.

36. T. Zawadzki, *Eos* 46, 1952-3, p. 87-9.

37. On notera cependant (cf. tableau) que les divinités protectrices ne sont pas données au hasard et que dans une même inscription tel dieu peut être désigné comme *katechôn* alors que tel autre ne l'est pas.

38. *Corpus Monumentum Religionis Dei Menis (CMRDM)* III, p. 27 sqq.

39. F. Steinleitner, *Die Beichte ... in der Antike,* 1913, *passim.*

40. P. Herrmann, *Ergebnisse* (commentaire des n° 18 et 21).

41. Cf. P. Herrmann - K. Z. Polatkan, *Testament des Epikrates*, n° 12 (159-160 ap. J.-C.). Il est clair que, dans ce cas et les exemples similaires allégués par E. N. Lane, *op. cit.* III, p. 37 sq., les mentions du clergé sont tardives. A partir de ce constat, on peut émettre au moins deux hypothèses: 1°) les traditions locales ne faisaient pas de place aux inscriptions honorifiques (qui en effet n'apparaissent pas en premier dans l'épigraphie des *kômai*) et cela expliquerait la présence relativement tardive d'un clergé parfois signalé comme héréditaire: 2°) l'essentiel de l'organisation était communautaire. L'analyse des documents et les termes de comparaison inclinent, nous allons le voir, à adopter la deuxième hypothèse, d'autant que le caractère héréditaire du clergé n'implique pas nécessairement qu'il s'agit d'une pratique ancienne (*supra* p. 73).

42. *Testament des Epikrates,* n° 12, etc... Cf. E. N. Lane, *op. cit.* p. 35, 37.

43. *IGLS* 4028; *supra* p. 92 sq. L'absence du prêtre à l'époque impériale et surtout le terme même de κάτοχοι invitent à une comparaison avec les communautés lydiennes.

44. Welles, *RC* 69; *supra* p. 91.

45. *Op. cit.* p. 89 sq.

46. Encore que concept de propriété doive être manié avec beaucoup de prudence, ici comme dans la Grèce archaïque.

47. Rappelons aussi que, même aux hautes époques, la propriété foncière des dieux (y compris pour les sanctuaires orientaux) ne constitue pas un ensemble homogène (*supra* p. 141 sq.).

48. Le rapprochement avec *IGLS* 4028 s'impose encore ici.

49. Cf. la situation à Comana Pontique, naturellement à une toute autre échelle.

50. Pour éviter d'amalgamer indûment des données hétérogènes, il convient en effet de tenir compte le plus exactement possible de la date des textes étudiés.

51. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'admettre de façon trop simpliste que toutes les communautés villageoises évoluent partout dans la partie orientale de l'empire romain d'un pas égal et selon des modalités strictement identiques. On remarquera simplement que de situations héritées souvent très originales on passe progressivement à des structures politiques et socio-économiques qui tendent à se ressembler et à perdre la plupart de leurs traits propres.

52. *SEHHW*, p. 505.

53. Labraunda, cf. *supra* p. 207, mais il s'agit dans ce cas d'une survivance dont le maintien est difficile face aux prétentions des Mylasiens; Pergame, *LSAM* 13, le prêtre est l'usufruitier du domaine d'Asklépios (des exemples similaires sont fournis par F. Sokolowski, *ad. loc.*; presque tous les exemples proposés datent de l'époque hellénistique) ou plus vraisemblablement d'*une* terre appartenant au dieu.

54. L. Robert, *op. cit.* p. 71 sqq.

55. *The Greek City*..., p. 43 sq. et n. 58, cas de Men près d'Antioche de Pisidie, cf. *supra* p. 165; A. H. M. Jones aurait d'ailleurs pu fournir de nombreux autres exemples d'un tel morcellement, plus significatifs que l'autre cas qu'il propose (Aizanoi): ainsi à Smyrne, deux bornes de domaines appartenant à Aphrodite Stratonicis, trouvés en deux endroits assez éloignés l'un de l'autre (*Syll.*^{3} 990 et autre texte similaire, cf. J. et L. Robert, Bull., 1954, n° 228); des ex. tout à fait comparables pour l'Artémis d'Éphèse (cf. T. R. S. Broughton, *ESAR* IV, p. 645 avec références); l'inscription *Sardis* VII, 1, fait mention de plusieurs domaines ou parcelles; enfin la confrontation des baux l'Olymos (cf. A. Laumonier, *Mél. Radet*) nous permet presque d'établir un parcellaire où les terres des différents dieux voisinent avec celles de particuliers. Ajoutons l'inscription publiée par J. Crampa, *Labraunda*, n° 69: il s'agit d'une liste de propriétés de Zeus Osogoa décrites selon l'habitude par référence aux voisins, à des route ou des cours d'eau; parmi les voisins figurent plusieurs fois Apollon et Artémis et surtout Zeus Labraundeos. L'impression est celle d'une parcellaire assez morcelé où les dieux (donc la cité) sont de grands propriétaires fonciers. Ce phénomène était bien connu depuis la publication des baux d'Olymos et Mylasa mais cette inscription nous apprend que telle était la situation dès le III° s. avant notre ère (le n° 69 est gravé au revers de la donation d'Olympichos n° 8 et l'écriture est très comparable).

56. *Supra* p. 141; cf. Strabon XII, 8, 14 (Men Askainos): πλῆθος ἔχουσα χωρίων ἱερῶν.

57. P. Briant, «Remarques...» et appendice V.

58. *Supra* p. 152.

59. On relèvera en une liste qui n'est pas exhaustive:

— en *Carie*, Zeus de Kasossos, E. Hula - E. Szanto, *Reise in Karien,* p. 24 n° 4; Hékate de Lagina, J. Hatzfeld, *BCH* 44, 1920, p. 78-81; Sinuri, L. Robert, *Le sanctuaire de Sinuri*..., p. 16 n° 2; Labraunda, Hérodote V, 119, un vaste bois sacré planté de platanes; Amyzon, L. Robert, *CRAI* 1949, p. 304; 1953, p. 410; Nysa, Strabon XIV, 1, 44; Cos, *LSCG* 150; cf. également Val. Max. I, 1, 19 et Dion Cassius 51, 8, 3 (arbres coupés sur l'ordre d'un amiral d'Antoine à l'époque de la tyrannie de Nicias); Calymna, *Tituli Calymnii*, n° 79; Physkos, Strabon XIV, 2, 4;

— en *Ionie*, Samos *LSS* 81; Héraklée du Latmos, Polyain VIII, 53, 4; Chios, *BCH* 1913 (Ch. Michel, *Recueil* 1359); *LSCG* 116 et Strabon XIV, 1, 35; Didymes, A. Laumonier, *Cultes*, index s.v.; Claros, Elien, *Hist. Anim.* X, 49; Pausanias VII, 5, 10; VIII, 28, 2; Strabon XIV, 1, 27; cf. L. Robert, *Les fouilles de Claros*, 1954, p. 8-9 et *Laodicée*..., 1969, p. 337; Éphèse, Strabon XIV, 1, 20; Smyrne, G. Petzl, *ZPE* 9 (1972) 61-67;

— Patara, Horace, Od. III, 4, 64; Servius, *Aen.* IV, 377; Gryneion, Servius, *Ad. Eclog.* VI, 72; Pausanias, I, 21, 7; Pergame, *Alsos* de Rufin, *Anth. Pal.* IX, 656 pour M. Leglay, *BCH* 100 (1976) p. 370, il s'agirait de L. Cuspius Rufinus le consul de 142 (bois du Niképhorion); en Lydie Katakekaumene le bois sacré de la Meter Anaïtis à Kula, J. Zingerle, *JOEAI* XXIII, 1926, beibl. p. 16 n° 2 (= *SEG* IV 648), 157 de notre ère; F. Steinleitner, *op. cit.* n° 14 (Sandal), Zeus Sabazios et Artémis Anaïtis: ἐκ τοῦ ἄλσου(ς) ἔκοφα δένδρα; *JHS*, 1889, p. 227 n° 22 (235-236 de notre ère); Ankyra, *IGR* 555 (LW 1011); Chypre, Athénée X, 58; XIII 61; Strabon XIV, 6, 3; Plutarque, *Thésée* 20; A. Wilhelm, *Sitz. Ak. Wien* 224, I (1946), Beiträge 196 sq. etc...

La plupart des textes signalés contiennent une simple mention du bois sacré, plus rarement les essences, quelquefois (pour les inscriptions) une règlementation ou des interdictions. Rien de comparable aux tables d'Héraklée de Lucanie où on a pu calculer que les deux tiers des biens du dieu étaient boisés.

60. Cf. P. Herrmann - K. Z. Polatkan, *Das Testament des Epikrates*..., n° 1, 74-76, interdiction de couper et d'emporter du bois de l'*alsos*, et la bibliographie réunie à ce propos.

61. *LSCG* 37 (fin du IV° s. av. J.-C.).

62. *BCH* 1920, 79, fr. D. l. 1, sqq.: τὴν ἐπιμέλειαν αὐ[τῶν] ποιεῖσθαι τούς τε καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν γεινομένους ἱερεῖς κατὰ τὸν ἴδιον τῆς ἱερωσύνης αὐτῶν χρόνον καὶ μεταπαραδιδόναι τῷ μεθ' ἑαυτὸν ἱερεῖ ζωφυτοῦν καὶ ἀδιάλιπτον τὸ ἄλσος· ὁμοίως δὲ καὶ τοὺς εὐνούχους ποιεῖσθαι τὴν ἐπιμέλειαν προσεκφυτεύοντες ἐάν τι διαφωνήσῃ μετὰ τῶν λοιπῶν δημοσίων ὑπηρετούντων αὐτοῖς κατὰ τὴν τοῦ ἱερεὼς διαταγήν.

E-F, l. 5-6: ἑαν δέ τις τῶν δημοσίων ἐνβόσ[κῃ ἢ μὴ π]οιήσηται τὴν ἐπιμέλειαν τοῦ ἄλσους ἔνοχος ἔστω καὶ ἀσεβείᾳ...

A, l. 8: ἄλσους (au lieu de αὐτοῦ).

D, l. 5-6: ἐάν δὲ εἰσαγάγῃ τις κτῆνος καὶ νέμῃ ἢ βλαφῃ ᾗτινι οὖν αἰτίᾳ τὸ ἱερὸν ἄλσος, d'après les corrections de J. Robert (communiquées par L. Robert, *Sinuri* p. 17). Il est interdit de laisser paître les troupeaux, le prêtre secondé par les néocores doit veiller à la bonne tenue de l'*alsos*; les eunuques secondés par les *demosioi* doivent remplacer les arbres qui viendraient à manquer.

63. *JHS*, 1889, p. 227 n° 22.

64. Dion Cassius VI, 8, 3; Lactance, *Div. Inst.* II, 7, 17.

65. Cf. pour ce paragraphe P. Guiraud, *La propriété foncière*..., ch. XVI; Th. Homolle, *BCH* XIV, 1900, p. 390 sqq. et plus récemment J. H. Kent, «The Temple Estates of Delos, Rheneia, and Mykonos», *Hesperia*, 1948, p. 243 sqq.

66. Tite Live XXIV, 3.

67. Polybe, IV, 18, 10.

68. *BCH* XIII, p. 284, l. 15.

69. Hérodote, IX, 93.

70. Cf. T. R. S. Broughton, *ESAR* IV, 645 (références bibliographiques).

71. Cf. par exemple W. M. Ramsay *HGAM* 235: en Galatie Salutaris, le culte de Zeus Galaktinos, «laiteux». A Thèbes du Mykale, qui paraît être le centre d'une région l'élevage, les conditions d'accès aux prairies du dieu sont strictement réglementées (*LSAM* 39).

72. Était-ce à ces animaux sacrés et plus généralement au bétail du sanctuaire que faisait allusion le document C. B. Welles, *RC* n° 47, l. 4-8: ..κά]τοικο[ι] δ[ίκ]αι ἀξιοῦντες [καὶ ἡμεῖς δεδώκαμ]εν αὐτοῖς ἀτέλειαν προβά[των «Et nous leur avons accordé l'exemption de taxes sur leurs moutons en sorte qu'ils n'auront plus à payer la dîme due pour eux». Cf. déjà M. Rostovtzeff, in *Anatolian Studies Ramsay*, 1923, p. 384: «Les prêtres du temple (d'Apollon Tarsenos) demandèrent au roi de confirmer les privilèges du temple en ce qui concernait la taxe sur les moutons. Ce fait montre que le temple possédait de grands troupeaux de moutons... et n'était pas en principe, exempt de la taxe sur les moutons».

M. Feyel, *Mél. Radet* (= *REA* 1940) p. 137 sqq., cf. *supra* p. 91 n'accepte pas les restitutions de l. 5-8, que Welles ne proposait qu'avec hésitation; pour lui les moutons dont il est question ici sont ceux qui se vendaient au marché qui se tenait au moment des fêtes, ils ne prouvent donc l'existence d'aucun troupeau de moutons, et donc pas même de domaine sacré. L. 3 sq.: οἱ συμπροεδρευόμενοι τῆς γινομέ[νης πανηγύρεως περ]ίοικο[ι] κτλ-- «les gens vivant autour du sanctuaire s'y réunissent pour la fête périodique». Ce passage a été interprété à peu près de la même façon par A. Wilhelm, *Gr. Königsbriefe* p. 35-40 et 61; en revanche, C. B. Welles, *AJA*, 1948, p. 391, maintient son interprétation. Remarquons également que quelle que soit l'interprétation la présence d'un *archihiereus* et de *katoikoi* laisse penser à une organisation encore de type théocratique et donc à l'existence d'un domaine sacré.

A Cos, le revenu des troupeaux (?) est versé dans le *thesauros* (*LSCG* 155, B, l. 6).

73. Cf. les art. de Th. Homolle et de J. H. Kent cités plus haut (vigne, figuier, céréales, élevage).

74. Cf. *supra* p. 379 n. 165.

75. Pour tout ce qui suit, cf. L. Robert, *Sinuri*, p. 78: ποταμός à la l. 9 du n° 47 a de Sinuri, de même LW 425 l. 9 et 338 l. 15 etc..., ou formules similaires in *BCH*, 1898, n° 46, l. 9 et 19, et 48 l. 12 etc..., de même, route qui mène à Hiéra Kome (Sinuri) sert souvent de point de repère.

76. *BCH* 1898, n° 42 (cf. A. Laumonier, *Mél. Radet* p. 203), sans aucun doute très comparables à celles qui existent encore aujourd'hui.

77. Par exemple le terme αἱμασιά (cf. L. Robert, *Sinuri*..., p. 79-81), ne peut désigner ici un mur de pierres sèches, sens le plus fréquent, mais sans doute plutôt un enclos d'utilisation mal définie. Il pouvait aussi y avoir des jardins sacrés (Apollon de Gryneion; Pausanias I, 21, 7). Cela doit être rapproché des *paradeisoi* de l'inscription de Mnesimachos, *Sardis* VII, 1, 1, ainsi que de la mention des jardiniers sacrés de Magnésie (*Syll.*^{3} 22).

78. Tous les renseignements que nous pouvons avoir sur la mise en culture des domaines des sanctuaires en Asie Mineure, nous montre l'importance des arbres fruitiers et de la vigne: Strabon XII, 3, 36: Comana du Pont avec quasi «monoculture» viticole (*supra* p. 385 n. 10); vigne encore en un lieu mal défini (Ionie?) *BCH*, 1887, p. 458, où il est question de division d'une terre sacrée plantée en vigne (II°-III° siècle après J.-C.); vignes à Mylasa-Olymos en rangs (ὄρχοι) *BCH*, 1898, n° 421; à Smyrne, G. Petzl, *ZPE* 9 (1972) p. 61-67.

— oliviers à Sinuri puisque le loyer en nature est dû en huile, de plus, il est souvent question de rangées d'oliviers, n° 476, l. 2-3: τὸν στίχον τ[ῶν ἐλαϊν]ῶν ou n° 58 l. 9.

— des arbres isolés apparaissent aussi, figuiers, mûriers, etc...

79. *Syll.*^{3} 976, fourniture à la cité de Samos de blé, produit sur les terres d'Héra à Anaia, sur le continent. Pour les terres labourables, cf. Frisch *I. Ilion* n° 42 (= C. B. Welles, *RC*, n° 62) lettre d'Attale II (?) à Ilion mentionnant des dons de bétail, de terre à Athéna. ἣν τάς τε βοῦς καὶ τοὺς βουκόλους ἀνετίθειν, καὶ νῦν δὲ χώραν ἠγόραχ[α] «(lettre) par laquelle j'offrais les bœufs et les bouviers, et maintenant j'ai acheté de la terre»; cf. H. Kreissig, *Klio* 52, 1970, p. 231.

80. Priène: *I. Priene*, n° 111, l. 114 et 138. Pour Éphèse cf. la bibliographie in *ESAR* IV, essentiellement, *FE* I, 40; *IBM* 503 et *JOEAI* XXVI (1930) beibl. 51 sq.

81. Éphèse: Strabon XIV, 1, 26.

82. *Ibid.* Vitruve X, 2, 15, qui ne semble pas indiquer cependant de façon explicite que ces carrières aient appartenu à Artémis.

83. *DdA* II, p. 369, «Donarium».

84. Strabon XII, 8, 9: ἐν γὰρ τῷ περιβόλῳ τοῦ τεμένους ἡ οἴκησις ἐστὶν ἥ τε τοῦ ἱερέως καὶ τῆς ἱερείας.

85. *Op. cit.* ch. XVI; ajoutons que le passage de Strabon XII, 8, 9 (Comana pontique) allégué par W. M. Ramsay doit être comparé à XIV, 1, 5 (Didymes): κώμης γοῦν κατοικίαν ὁ τοῦ σηκοῦ περίβολος δέδεκται καὶ ἄλσος ἐντός τε καὶ ἐκτὸς πολυτελές: dans les deux cas, *peribolos* n'est pas employé seul. A Didymes la description qui est donnée correspond tout à fait à l'image que l'on peut avoir du *peripolion* de Lagina (en particulier à travers les inscriptions publiées par Newton, *Discoveries*... et J. Hatzfeld, *BCH* 44, 1920). On ne saurait donc opposer deux termes qui ne se placent pas dans un même registre.

86. Cf. cependant τὰ ἱερὰ τεμένη (discussion, D. Magie, n. 64 (et 55), ch. V). A Néandria, 6 inscriptions taillées dans le roc τέμενος Διός; J. Cook, *Troad*, p. 207 pense qu'il s'agit d'un sanctuaire de dimensions modestes.

87. *LSAM* 73, l. 16.

88. Encore que le nom d'un village, Atyokhorion, dont la composition semble indiquer l'origine sacrée (voir plus loin), montre que ce terme pouvait être plus largement employé.

89. Ce mot a un sens très vague, cf. L. Robert, *Sinuri*..., n° 11, l. 11. On en trouvera confirmation dans les inscriptions de Labraunda où il signifie simplement «lieu» par opposition à *chora*, «domaine». Le n° 8 lui donne cependant ce premier sens (l. 26) mais aussi celui de terrain, domaine (l. 30). Sur τόπος et ἀγρός cf. également M. Wörrle, *Chiron* 5, 1975, p. 76.

90. Cf. la critique faite par L. et J. Robert, Bull., 1968 n° 446, de l'interprétation du terme *chora* proposée par G. E. Bean, «Two inscriptions from Aeolis», *Belleten* 30, 1966, p. 525-8. Pour ce dernier, la borne trouvée à 5 miles d'Aigai ne peut signifier qu'il y avait là un domaine continu du dieu, mais plutôt une parcelle, car une telle quantité de terre eût été trop importante pour un petit sanctuaire. Les auteurs du Bulletin remarquent que *chora* n'est pas l'équivalent de *chorion* et que l'idée d'un domaine de forme régulière (dans l'hypothèse où il serait d'une seule pièce) est assez gratuite. Tout cela reste cependant un peu théorique.

91. Il conviendra donc d'utiliser avec beaucoup de prudence les termes rencontrés isolément, en particulier dans des inscriptions lacunaires.

92. Il semble en effet difficilement démontrable avec Broughton, *Studies Johnson*, qu'il y avait déjà à l'époque hellénistique, un territoire distinct du domaine sacré pour lequel le temple servait de centre politique, cf. *infra* p. 175 sq.

93. Strabon XII, 3, 34, et autres passages cités *supra*, Pompée et ses successeurs accordent au Grand-Prêtre de Comana, en plus du domaine sacré, une superficie suffisante pour constituer une principauté. De même pour Zéla.

94. Strabon XII, 8, 9: Cléon, avant de devenir prêtre et dynaste de Comana avait été prêtre de Zeus Abrettenos et à ce titre avait contrôlé, outre l'Abrettene, une partie de la Morene et l'Olympene cf. *supra* p. 384 n. 3.

95. *Supra* V° partie.

96. Cf. en particulier *CB* II, p. 681 sq.: selon W. M. Ramsay — et une étude minutieuse des séries monétaires serait nécessaire pour confirmer ou infirmer cette théorie (par exemple, Broughton, in *ESAR* IV, montre que Hiéropolis de la vallée du Lycos portait ce nom encore à l'époque d'Auguste (Head, 675) cf. déjà W. M. Ramsay, *CB* I, ch. III § 2) — l'emploi du nom d'Hiéra-polis (c'est à dire la cité sainte) témoigne d'un plus haut degré d'hellénisation qu'Hiéropolis (la cité du hiéron). Les choses sont assez complexes surtout si on pense que ces deux noms ont parfois été employés concurremment.

L. Robert in *La déesse de Hiérapolis Castabala*, p. 17 sqq. s'efforce de démontrer que toute cette discussion est sans objet dans la mesure où le nom même de Hiéropolis est issu d'une confusion grammaticale commise par les auteurs modernes, et tout particulièrement les numismates, qui ont tiré ce nom de l'ethnique Ἱεροπολείτης, alors que grammaticalement celui-ci signifie de Hiérapolis. Il y a cependant un cas où le nom de Hiéropolis est attesté (*BMC, Phrygia*, p. 266 n° 9, Phrygie Salutaris) mais aussi un certain nombre de cas ou l'ethnique Ἱεραπολείτης se rencontre.

Cela semble montrer que la distinction de W. M. Ramsay est arbitraire, mais peut-être aussi que dans la «psychologie» des habitants de l'Asie Mineure, la distinction entre les deux termes n'existait guère (au moins à l'époque romano-byzantine). Il me semble donc que même si on admet l'existence seule du terme Hiérapolis, «cité sainte», on ne peut en déduire pour autant que cette cité n'avait pas de liens, à définir avec un sanctuaire. Et le cas de Castabala-Hiérapolis me paraît à travers la nouvelle inscription, être un exemple tout à fait significatif. Rien de comparable, semble-t-il avec la Hiéra Germé de *Villes*..., p. 391 (et index s.v. ἱερά p. 500). Ce nom est assez fréquent en Anatolie et Syrie: Outre Castabala, Hiérapolis-Comana (Cappadoce), Hiérapolis de Phrygie Salutaris, de Phrygie Pacatienne, Hiérapolis-Bambyke. Hiérapolis-Koropissos (?), cf. W. M. Ramsay, *CB* I, p. 11, n. 2.

97. Une liste est donnée par L. et J. Robert, *La Carie* II, p. 295:

— la future Hiérocésarée (*EA* 559; *Hellenica* VI 27 sqq);

— près de Stratonicée de Carie (*EA* 555-561 et un fragment inédit du IV° s. av. J.-C. avec la mention d'Ἱεροχομιτῶν).

— dans la vallée du Méandre en face de Tralles (Welles *RC* 69).

— dans la région de Mylasa (*le sanctuaire de Sinuri* p. 78 et 109).

L'inscription *Labraunda* n° 8 (l. 32-3) mentionne une Hiérakome à propos de terrains délimités par deux routes, celle de Καλβισσου, celle d'Hiérakome. J. Crampa p. 67, propose d'y reconnaître celle déjà connue par *Sinuri* p. 78. Il me semble qu'il existe seulement deux possibilités:

— les indications de direction pouvaient se faire par rapport à des localités relativement éloignées; dans ce cas, il y aurait vraisemblablement dans la région une seule Hiérakome, celle qui se trouve près de Stratonicée, bien attestée par des documents du site lui-même.

— dans le cas contraire, il y aurait au moins trois Hiérakome dans la région (Sinuri, Labraunda, près de Stratonicée). Cf. *REA* 71, 1969, p. 388.

Signalons que A. Laumonier, *Cultes*..., p. 514 sq. pense qu'il existait une autre Hiérakome sur le plateau de Tabaï au village turc moderne de Yerengüme. Faute de preuves, cette hypothèse est plausible si l'on pense aux «villages sacrés» près d'Apollonia de la Salbaké (*La Carie* II, 166).

98. Sur la situation de ce village, cf. L. Robert, *Villes*..., 129 sqq. et 357-359.

99. *CB* I, ch. 4 § 10. On relèvera d'autres exemples, Dioskome, *IGR* IV, 635, sur ce site et une Ἑχατὴς χώμη aux confins lydo-phrygiens, cf. A. Laumonier, *Cultes*..., p. 345 n. 6; la ἱερὰ χατοιχία (Larissa) qui appartient à l'Éphésienne (*supra* p. 91), etc...

100. *ESAR* IV, p. 679, pour Apollonhiéron, même remarque de L. Robert, *La Déesse de Hiérapolis*... Le nom correct serait Apollonos Hiéron. Sur Dioshiéron, cf. en dernier lieu, L. et J. Robert, *JSav*, 1976, p. 171 note 72. D'autres toponymes pourraient encore être retenus, ainsi Hiérolophos, «colline sacrée», connue par la liste de Pline V, 126 comme appartenant au *conventus* de Pergame (on retrouve d'ailleurs ce nom dans deux inscriptions de Pergame, cf. L. Robert, *Villes*..., p. 83-85); sa localisation à Sariçam, quelquefois avancée est assez séduisante par la topographie mais ne repose sur aucun élément concret (L. Robert, *Hellenica* VI, p. 57).

101. Sur les inscriptions de cette région cf. J. Zingerle, *JOEAI* XXIII (1926) beibl. 5 sqq., et l'interprétation qui en est donnée par Broughton, *ESAR* IV, p. 678.

102. Par cette énumération, il est évident que le maintien de l'ancienne organisation sociale est lié à la continuation des cultes sous leurs formes les plus anciennes, comme l'a remarqué Rostovtzeff, p. 503 sqq. on a simplement introduit — et avec quels tatonnements — la langue grecque et parfois donné un nom grec au dieu, l'épithète consevant d'ailleurs son originalité et ses rites, au dieu indigène (Zeus Sabazios, Artémis Anaïtis, Apollon Bozenos etc...

103. Par exemple: Μέγας [Μὴν] Πετραίτης [τὴν χώμην βα]σιλεύων «Grand est Men Petraites qui règne sur le village...».

104. *Art. cit.* p. 86 sqq.

105. L. Robert, *La Carie* II, n° 166, p. 185 sqq., décret d'Apollonia de la Salbaké.

106. L. 10-24. A noter que cette inscription et la suivante nous permettent d'avoir une idée de ce que pouvaient être les rapports des cités grecques et les villages indigènes sacrés ou non.

107. Et ce n'est pas «l'exemple analogique» fourni par T. Zawadzki qui pourra convaincre du contraire, même si l'on admet que le village lithuanien dont il est question n'a pu appartenir à un centre de culte; en effet, et tout ce qui précède le montre, les sanctuaires anatoliens *pouvaient* posséder villages et terres. Cela montre une nouvelle fois avec quelle circonspection on doit utiliser les analogies, quelles en sont les limites.

108. *Supra* p. 166 sqq.

109. *MDAI(A)* 1895 p. 242 = E. N. Lane, *CMRDM* I, n° 75 (cf. également le commentaire *ibid.* III, p. 36).

110. Libanios, *Pro templis*, c. 9; T. Zawadzki, *art. cit.* p. 89.

111. Comparer ce passage à l'inscription C. B. Welles, n° 70, cf. *supra* p. 149.

112. J. Zingerle, *JOEAI*, 1926, beiblatt, p. 16 n° 2 (157 ap. J.-C.); W. M. Ramsay, *JHS* X, 1889, p. 227, n° 22 (235-6 de notre ère); F. Steinleitner, *op. cit.* n° 14.

113. W. M. Ramsay, *art. cit.* p. 226 n° 18, II° s. ap. J.-C. (Steinleitner, p. 39 n° 13; *supra* p. 312 n. 2) et cf. p. 165.

114. Sur ce sanctuaire, cf. H. Oppermann, *Zeus Panamaros*, 1924.

115. Outre le livre de H. Oppermann, mentionné plus haut, il convient de citer J. Schaefer, *De Iove apud Cares culto*, Diss. Halle, 1912; A. Laumonier, *RA*, 1933, p. 54 sqq.; *BCH*, 1936, p. 324 sqq. et *Cultes*..., p. 221 sqq. Il n'y a pas, contrairement au sanctuaire voisin de Lagina (Hékate), de claire mention d'une population «sacrée»: οἱ ἐν τῷ ἱερῷ ϰατοιϰοῦντες qui forment une communauté séparée et vivent dans le *peripolion* du sanctuaire (*CIG*, 2715; L. Robert, *EA*, p. 546). Sur le terme *peripolion* cf. plus haut, p. 172.

Il est intéressant de remarquer que ce Zeus Panamaros, ce terme étant sans doute le nom préhellénique du village où se trouve le sanctuaire est appelé à partir du II° siècle avant notre ère, Zeus Carios (cf. D. Magie, p. 997; J. Schaefer, p. 412; H. Oppermann, p. 30 sqq., 84 sqq.), ce qui semble indiquer une volonté de différenciation par rapport aux autres Zeus implantés par les Grecs, liée sans doute à une tentative de résistance «politique» à l'hellénisation.

116. Même si le choix est dû à la sainteté du lieu et au fait qu'il sert de lieu de culte à tous les habitants de la région.

117. Sur l'action de Pompée, cf. *supra* p. 173.

118. *Studies Johnson*, p. 236 sqq.

119. Cf. *supra* p. 173.

120. Aizanoi, *OGIS* 502 (Attale Ier) Men d'Antioche (Auguste) et sans doute dans d'autres cas qui ne sont pas assurés.

121. Les exemples abondent de l'intérêt des souverains pour les sanctuaires qui se manifeste par de nombreux dons ou privilèges: cf. par exemple, l'attitude mi-politique, mi-économique des Attalides à l'égard des grands sanctuaires, mais aussi de temples de moindre importance (bibliographie M. Rostovtzeff, *SEHHW*, a.v. «Attalids»).

122. Cf. ch. I ou encore l'exemple de Welles, n° 70.

123. Même remarque pour ce qui concerne l'asylie, cf. *infra* p. 271.

124. *La Carie* II, n° 166, cf. *supra* p. 147 (cf. également les inscriptions de Labraunda).

125. Cf. par exemple, M. Rostovtzeff, *SEHHW*, p. 506.

126. XIII, 1, 26.

127. Sur ces sanctuaires villageois, cf. par exemple *SEG* VI, 673 sq.

128. Cf. sur ce point l'exemple souvent analysé de la Lydie Katakekaumene.

129. Il semble que dans la plupart des cas sinon dans tous, le processus ait été le suivant: terre sacrée — village sacré — «ville» — cité. Il n'y avait pas en grec de terme apte à rendre la réalité que représente l'avant-dernier stade, cela explique sans doute les hésitations de Strabon: XII, 3, 37 (Zéla), *polis*; XI, 8, 4 (*ibid.*), πόλισμα; XII, 3, 34 (Comana pontique), *polis*; XII, 2, 3 (Comana de Cappadoce), *id.* et de façon très significative XII, 3, 31 (Améria), κωμόπολις.

130. Cl. Préaux, *L'économie royale des Lagides*, Bruxelles 1939, p. 53: «En résumé, on entrevoit que la politique royale n'a rien de systématique, en ce qui concerne la subvention des cultes. Les dons ont des formes variées; il est rare qu'une mesure générale vise tous les dieux ou tous les temples d'Égypte».

NOTES - QUATRIÈME PARTIE

INTRODUCTION

1. *De Dea Syria* 10 (d'après la traduction de E. Talbot, Paris 1882) ... καὶ μεγάλα ἱρά. Τοσούτων δὲ ἐόντων ἐμοὶ δοκέει, οὐδὲν τῶν ἐν τῇ Ἱρῇ πόλει μέζον ἔμμεναι οὐδὲ νηὸς ἄλλος ἁγιώτερος οὐδὲ χώρη ἄλλη ἱροτέρη· ἔνι δὲ ἐν αὐτῷ καὶ ἔργα πολυτελέα καὶ ἀρχαῖα ἀναθήματα καὶ πολλὰ θωύματα καὶ ξόανα θεοπρεπέα καὶ θεοὶ δὲ κάρτα αὐτοῖσιν ἐμφανέες ... ναὶ μὴν καὶ ὄλβου πέρι ἐν τοῖσιν ἐγὼ οἶδα πρῶτόν ἐστιν· πολλὰ γὰρ αὐτοῖσιν ἀπικνέεται χρήματα ἔκ τε Ἀραβίης καὶ Φοινίκων καὶ Βαβυλωνίων καὶ ἄλλα ἐκ Καππαδοκίης, τὰ δὲ καὶ Κίλικες φέρουσι τὰ δὲ καὶ Ἀσσύριοι εἶδον δὲ ἐγὼ καὶ τὰ ἐν τῷ νηῷ λάθρῃ ἀποκέαται, ἐσθῆτα πολλὴν καὶ ἄλλα ὁκόσα ἐς ἄργυρον ἢ ἐς χρυσὸν ἀποκέκριται· ὁρταὶ μὲν γὰρ καὶ πανηγύριες οὐδαμοῖσιν ἄλλοισιν ἀνθρώπων τοσαίδε ἀποδεδέχαται. Cf. également *ibid* 30-31.

2. Hérondas, *Mime* IV: deux femmes se rendent au sanctuaire d'Asklépios de Cos pour y sacrifier un coq, c'est pour elles l'occasion d'admirer et de décrire une partie des offrandes qui y sont déposées. De nombreux autres exemples pourraient être retenus: Aristophane, *Nuées*, 599-600 (sanctuaire d'or) et Strabon, XIV, 1, 22 (Éphèse); *id.* 1, 5 (Didymes); XIV, 1, 40 (Magnésie du Méandre), etc...

3. J. A. S. Evans, *A Social and Economic History of an Egyptian Temple in the Greco-Roman Period*, Yale Classical Studies XVII (1961) p. 149-183 (sp. 207-244, recettes; 245-277, dépenses). F. K. Kienitz, *Die politische Geschichte Ägyptens von 7 bis zum 4 Jahrundert vor der Zeitwende,* Berlin 1953, p. 48-126. W. Otto, *Priester und Tempel*, p. 258-405. Cl. Préaux, *L'économie royale des Lagides* (1939), 480-491. M. I. Rostovtzeff, *SEHHW* 280-284 (et note 90 p. 1383 sq.). A. C. Johnson, *ESAR* II, Roman Egypt (1936) p. 639-70.

4. W. S. Ferguson, *The Treasurers of Athena*, 1932 et nombreux articles particulièrement in *Hesperia*; E. Cavaignac, *Eleusis*, etc...

5. J. Coupry, «Inscriptions de Délos: Actes Administratifs du temps de l'Amphictyonie attico-délienne» (V°-IV°), *Atti. del terzo congresso int. di epigrafia greca e latina* 1957, (p. 55-69); J. A. O. Larsen, *ESAR* IV, p. 334 sqq. (époque hellénistique et romaine); M. I. Rostovtzeff, *SEHHW* 233-235.

6. E. Bourguet, *L'administration financière du sanctuaire pythique au IV° siècle,* 1905, et cf. en dernier lieu J. Bousquet, «Les comptes delphiques du IV° siècle», *Acts of the Fifth Epigraphic Congress, 1967*, (1971), p. 77-80.

7. J'ai eu déjà plusieurs fois l'occasion de souligner ce caractère autarcique (avec cependant quelques atténuations, cf. par exemple, *supra* III° partie ch. VI et l'interprétation nouvelle que je propose de Strabon XII, 3, 36) des grandes principautés théocratiques sur lesquelles nous ne somme renseignés que par Strabon; mais le seul renseignement quantitatif qui nous soit donné concerne Venasa, sanctuaire cappadocien, d'un dieu assimilé à Zeus, dont le revenu fourni au grand-prêtre est de 15 talents (XII, 2, 6); ceci ne peut être qu'une évaluation très approximative mais notons que certains autres sanctuaires (Comana Pontique, Comana de Cappadoce) ont une population qui est deux fois plus nombreuse qu'à Venasa. Dans la plupart des autres cas, Strabon se contente de signaler si les revenus appartiennent encore au prêtre (XII, 2, 3: Comana de Cappadoce; 3, 31: Améria; 37: Zéla; 5, 3: Pessinonte), etc...

Strabon lui-même raisonne comme si les principautés théocratiques étaient des États comme les autres (et l'attitude de Rome contribue largement à cet état de choses: *supra* p. 128); la nature de notre développement pourrait laisser penser que les phénomènes proprement religieux ne jouent aucun rôle dans la vie matérielle. Bien entendu il n'en est rien: les sanctuaires théocratiques présentent un certain nombre de caractères spécifiques — du moins tant que les relations sociales restent fondamentalement traditionnelles; c'est ce qui montre *a contrario* l'exemple du «sacerdoce» de Cléon à Comana du Pont (XII, 8, 9). Le prêtre lui-même est lié par tout un ensemble de lois qui limitent sa marge d'action (cf. l'interdiction de vendre les hiérodules, XII, 3, 34).

8. Cf. A. M. Andreades, *A History of Greek Public Finance*, I, 1933, (App. du livre III).

CHAPITRE VII

1. De tels documents sont rares dans le domaine anatolien; il faut donc utiliser très largement les règlements sacrés, fournis pour l'essentiel par les trois recueils de F. Sokolowski, en privilégiant ceux d'entre eux qui nous donnent des indications chiffrées, en particulier des prix. Les textes littéraires sont peu abondants et surtout très vagues. Ces problèmes «techniques» n'ont, semble-t-il, guère intéressé les auteurs antiques. Il ne faut pas négliger les monnaies, comme cela semble avoir été trop souvent le cas; les renseignements qu'elles fournissent sont précieux à plus d'un titre.

2. Cf. en général H. Francotte, *L'industrie dans la Grèce ancienne*, I (1900) et surtout II (1901) p. 54-101.

3. Vitruve, *passim.*

4. Cf. l'exemple de l'Artémision de Sardes: H. C. Butler, *Sardis* II, 1 (1925) et surtout G. Gruben, *MDAI(A)* 76, 1961, pp. 155-196.

5. *Supra* p. 187 sqq.

6. Pline, *HN*, XVI, 79, 214 que Ch. Picard, «Sur les reconstructions de l'Artémision d'Éphèse», Λαογραφία Δέλτιον τῆς Ἑλληνικῆς λαογραφικῆς Ἑταιρείας, *Mélanges* N. Γ. ΠΟΛΙΤΟΥ, 1923, p. 69-78, interprète comme cinq constructions véritables et deux réparations ou aménagements mineurs.

7. Pline, *loc. cit.*; XXXVI, 21, 95.

8. L'argumentation de Ch. Picard, *art. cit.* visant à remonter dans le temps la date de construction de l'Artémision E (spécialement pp. 72-78) est ingénieuse mais ne semble pas devoir emporter l'adhésion, au moins quant à la date d'achèvement des travaux. Le temple D a été détruit — sans doute de façon partielle seulement — par l'incendie provoqué par Hérostrate (356). Il est fort plausible que les travaux aient débuté peu après, mais l'inscription publiée par J. Keil, *JOEAI* 16, 1913 p. 231 sqq., et sur laquelle Ch. Picard fonde son argumentation, mentionne seulement l'adjudication de l'hydrie cultuelle à deux céramistes, ce qui n'implique pas nécessairement qu'il soit achevé (ou sur le point de l'être) en 321. Le culte et l'accumulation des richesses a continué pendant toute la construction, comme le montre Ch. Picard lui-même p. 77 par un passage d'Arrien, *Bell. Civ.* I, 17, 11 qui nous apprend qu'une statue de Philippe II fut consacrée *dans le temple* (c'est Ch. Picard qui souligne) après l'expulsion des oligarques et qu'après l'intervention de Memnon cette statue fut renversée et le temple pillé. De plus, l'offre d'Alexandre de prendre à sa charge l'achèvement des travaux (offre d'ailleurs déclinée par les Éphésiens, Strabon XIV, 1, 20) par l'entremise de son architecte Deinocrates ne se

justifie que si ces derniers sont encore de quelque importance. Enfin, il est difficile d'admettre qu'une cité soumise aux vicissitudes politiques de l'époque, et malgré l'effort de tous les citoyens ([Aristote], *Économique* II, 1349 a mentionné une loi interdisant aux femmes libres de porter des bijoux en or, etc..., que Ch. Picard, *op. cit.* p. 75 met avec vraisemblance en relation avec ces préoccupations) ait pu réaliser en trente années ce monument que l'Antiquité a retenu comme l'une des Sept Merveilles. Le parallèle de Delphes paraît à cet égard très significatif, où, pour utiliser un peu plus de 20 talents, il a fallu plus de 25 ans, de 353 à 325.

9. Vitruve X, Préface, 1: *Nobili graecorum et ampla civitate Ephesi lex vetusta dicitur a maioribus dura condicione sed iure esse non iniquo constituta. Nam architectus, cum publicum opus. Curandum recipit, pollicetur, quanto, sumptui adsit futurum. Tradite aestimatione magistratui bona ejus obligantur, donec opus sit perfectum.* (cette loi, par son caractère général, s'applique évidemment à toutes les constructions publiques, cultuelles ou profanes; Ch. Picard, *art. cit.* et note *supra*, avait relevé un système comparable pour la confection de l'hydrie cultuelle).

10. Cf. par ex. *LSCG* 155, l. 4 (Cos, première moitié du III° siècle av. J.-C.) où l'on notera la mise en adjudication de la construction du trésor destiné à servir de caisse principale pour les revenus d'Asklépios. La même procédure à Sinuri (L. Robert, *Sinuri* n° 9, l. 27 sq.) pour l'édification d'un portique.

11. A l'Érechteion d'Athènes, à quelques très rares exceptions près, le système en usage est celui de la régie directe des travaux par les épistates désignés par la cité. Il s'agit d'une exception dans l'ensemble des textes que nous possédons (*supra* p. 187 et *infra* note 18). Il ne semble pas que l'on doive interpréter ce fait comme la preuve d'absence d'un plan de travail cohérent ainsi que le fait H. Francotte, *op. cit.* t. II, p. 90, mais plutôt comme la volonté de la cité en cette fin de V° siècle de conserver le contrôle direct par les citoyens de toute forme d'activité.

12. Il est possible de prendre des exemples appartenant à toutes les périodes de l'histoire grecque de l'Anatolie: J. et L. Robert, *Hellenica* IX, p. 78 (région du Granique, VI° siècle) construction par un collège (chargé de l'administration des biens sacrés?) du toit du temple avec le revenu des domaines sacrés et des peaux; *LSS* 85 (Lindos, fin du V° s.), décret relatif au culte d'Enyalios. Les soldats, citoyens ou mercenaires, versent le soixantième de leur solde pour la construction d'un *oikos* au dieu, mais il ne faut vraisemblablement pas envisager une construction de grande importance; *LSCG* 155, l. 7 (III° s. Cos) nous apprend qu'à Cos un fond spécial — ou plutôt un poste budgétaire de la caisse des cultes — était réservé aux constructions; *LSAM* 33 (Magnésie du Méandre, II° s. Cf. plus généralement O. Kern, *I. Mag. passim* et «Magnetische Studien» *Hermes* XXVI, 1901, 491-515) mention de la construction récente du temple et du Parthénon; *Syll.*^{3} 996 (Smyrne, I^{er} s. ap. J.-C.) constructions réalisées grâce aux dons du père du prêtre à Apollon Hélios Kisauloddenos; une description très détaillée nous est fournie de la construction et des accessoires mais aucune indication sur le montant de ce don. L. Robert, *Mélanges Radet, REA* 1940 p. 306 (Bithynie, époque impériale) mention d'un construction sacrée.

13. *IG* XII, 2, 11 (fin du III° s. av. J.-C.?) temple de l'île de Lesbos. S'agit-il comme les éditeurs l'ont pensé du temple de Messa? *Contra,* L. Robert, *REG*, 1925, p. 37 note 1 (*OMS* II, p. 729) et *REA*, 1960, p. 308 (*OMS* II, p. 824 n° 8) qui propose un temple de Mitylène. Pour une analyse du texte, cf. A. Choisy, *Études épigraphiques sur l'architecture grecque,* 1884, p. 228.

14. *JHS* XVI, 1896, n° 33 cf. A. Laumonier, *Cultes*..., p. 135 sq.

15. LW 430 (L. Robert, *Sinuri* p. 27 sq.); cf. également à Mylasa le décret des Otorkondeis LW 403 en l'honneur de l'ἐπιστάτης τῶν ἱερῶν καῖ δημοσίων ἔργων où

est mentionnée l'avance faite pour des travaux et LW 422 (*CIG* 2693) qui est un fragment de cahier des charges. A Sinuri, L. Robert, *op. cit.* n° 9-10 construction de portiques dans le *temenos* (avec la mention d'un ἐργοδότης de la syngeneia). Les prêtres de Panamara rappellent avec complaisances les travaux effectués dans le sanctuaire (*supra* p. 346 n. 204); *BCH*, 1927, p. 80 n° 28 (*SEG* IV, 268); *ibid.* 79 n° 27 (*SEG* IV, 270); *BCH*, 1891, 209 n° 151 (travaux de peinture effectués aux frais d'un couple de prêtres).

16. Une telle estimation a été tentée par A. Burford, *The Greek Builders at Epidauros*, 1972, p. 83, mais le total proposé (200 à 240 talents) est très hypothétique dans la mesure où il résulte de l'addition de données fondées en grande partie sur des arguments de vraisemblance. Rappelons que pour le Parthénon la somme globale avancée est de 460-500 talents, pour les Propylées 200 t. (R. S. Stanier, «The cost of the Parthenon», *JHS* LXXIII, 1953, 68-76). D'après Hérodote II 80, le temple du VI° s. à Delphes avait coûté 300 t. Sur ces problèmes en général, A. Burford, «The Economics of Greek Temple Building», *PCPhC*, 1965, pp. 21-34.

17. Ainsi pour l'Artémision d'Éphèse, Pline *HN* XVI, 79, 213-4; XXXVI, 4 30-32 21, 95; 56, 179; Vitruve VII, préface 16; X.

18. Hors d'Asie Mineure, les principales séries de documents sont celles d'Épidaure (A. Burford, *op. cit.*), Athènes, en particulier pour l'Erechteion (R. A. Randall, «The Erechteum workmen», *AJA* 57, 1953, pp. 199-210), Eleusis (cf. Francotte, *op. cit.*), etc...

19. L'ouvrage de référence est celui de A. Rehm - R. Harder, *Didyma. Zweiter Teil: die Inschriften* (1958); cf. également A. Rehm, «Die grossen Bauberichte von Didyma», *Abh. München*, N. F. Heft 22, 1944. Il faut aussi consulter les nombreuses études consacrées par B. Haussoullier aux comptes du Didyméion. *Études sur l'histoire de Milet et du Didyméion* (1902); «La voie sacrée de Milet à Didymes», *Cinquantenaire de l'École pratique des Hautes Études*, 1921, p. 85 sqq.; *R. Ph.*, 1905, p. 237-272; 1919, p. 176-226; 1920, p. 31-74 et p. 249-267; 1925, p. 5-20; 1926, p. 67-96 et 125-152. On y trouvera quelques hypothèses un peu hasardeuses mais un commentaire très riche auquel je dois beaucoup. Une nouvelle inscription, qui n'apporte aucune indication numérique a été publiée par W. Guenter, «Eine neue didymeische Bauinschrift» *MDAI(I)* XIX-XX, 1969-70, p. 237-47; elle est datée de 165-4; du même auteur, *Das Orakel von Didyma in hellenistischer Zeit*, 1971 avec les remarques de J. et L. Robert, Bull., 1972, n° 403.

20. *Didyma* n° 20-47 (milieu du III° siècle-extrême fin du II° siècle). Il y a un hiatus chronologique important entre les renseignements que l'on *croit* pouvoir inférer des maigres textes littéraires ou de quelques inscriptions et les comptes de construction. Notons simplement ici que les travaux ont dû être très modestes au départ, c'est à dire sous les successeurs immédiats d'Alexandre et s'accélérer seulement au II° s. Mais l'ampleur disproportionnée aux moyens mis en œuvre, les aléas de la politique générale ont empêché l'achèvement des travaux malgré un dernier sursaut à l'époque de Caligula.

21. Sur les architectes, cf. A. Burford, *op. cit.* p. 138-145 qui utilise peu les — rares — données asiatiques. Notons cependant une saine réaction contre M. Lacroix, *RPh*, 1914, «Les architectes et entrepreneurs à Délos de 314 à 240», p. 303 sqq. A l'évidence, les architectes ne sont pas tous des citoyens, pas même des hommes libres (cf. à Éphèse le *servus Dianae* mentionnée par Vitruve VII, 16).

22. On n'a pas ici la trace d'une diversification aussi poussée du travail qu'à l'Érechteion. Mais il faudrait pouvoir opposer des données réellement comparables. A Didymes, il s'agit de la construction du gros œuvre alors que les travaux connus de l'Érechteion se rapportent à un stade plus avancé de la réalisation. A

l'époque d'Hadrien (vraisemblablement) on connaît une association de τεχνεῖται qui participe à la construction (*Didyma*, n° 107, l. 1; cf. également n° 130 l. 4).

23. n° 27 A, l. 22.

24. n° 29.

25. B. Haussoullier, *RPh*, 1925, p. 8 sq.

26. *Supra* p. 189 sq.

27. Aux environs de 175 av. J.-C.

28. Il y a dans le détail des dépenses totales pour les marbriers, une contradiction qui n'a pu être levée (cf. Haussoullier, *RPh*, 1919, p. 221 sq.) A. Rehm, *Didyma*, p. 49 b corrige la somme provenant de l'addition des travaux des carriers (9758 dr. 4 ob. 3 ch.) en 8771 dr. 5 ob. 3 ch. pour obtenir un montant compatible avec la somme de l'entretien (2 860) et le total de 5 900 + (5918 dr. 5 ob. 3 ch.). De toute façon le compte n'est pas exact.

29. *Op. cit.*, p. 57a.

30. L. 8-9: δραχ|μαὶ τρισ|μύριαι....πέντ|ε ὀβολός.

31. *Supra* p. 399 note 16. H. Haussoullier, *RPh*, 1926, p. 127-136 estime (avec beaucoup d'hésitations et d'approximations mais le total paraît satisfaisant comme hypothèse de travail) le coût d'une colonne à plus de 28 000 dr. soit beaucoup plus que le total des sommes engagées certaines années (comptes 29 et 38 par exemple, mais aussi d'autres dont les données chiffrées ne sont pas connues), or il y a plus de 120 colonnes dans le temple...

32. οἴκημα πρυτανικόν 32 l. 22 sq.; 34 l. 27 sq.; Chresmographion, 31 l. 6; 32 l. 8; Phosphorion, 29 l. 15; d'autres encore vraisemblablement, qui ne sont pas mentionnés dans les comptes conservés, comme Ἄρτεμις Πυθείη, etc... Sur ces constructions, B. Haussoullier, *RPh*, 1920, p. 264 et A. Rehm, *op. cit.* p. 104 a.

33. N° 41 l. 43 sq. Les frais (matériaux) sont de 43 dr. 1 ob.; l. 58-60, chaque ouvrier recevra 148 dr. 4 ob.

34. La restitution due à A. Rehm, *op. cit.* p. 56 sq., bien qu'elle ne soit pas tout à fait assurée, semble en effet plus satisfaisante que celle de B. Haussoullier, *RPh*, 1926, p. 81.

35. Sur l'entretien, cf. *RPh*, 1926, p. 87. Le mode de comptabilité complique singulièrement la tâche de qui veut étudier ces comptes. Le total qui intéresse véritablement les magistrats est celui des dépenses sur la caisse de la cité. C'est celui qu'il convient de faire apparaître, bien en évidence à la fin de la stèle. Les sommes versées par la caisse du sanctuaire sont déduites du montant global des travaux, ce qui explique qu'elles soient introduites par le participe ἀφαιρομένου ou des formules similaires (cf. *RPh*, 1925, p. 10 sq.)

36. Cf. le tableau p. 189.

37. Le pourcentage du n° 27 peut difficilement être pris en compte en raison de l'imprécision des sommes: le total des dépenses pour l'année est de 37 861 dr. 4 ob. $^1/_2$, mais ce qui revient à la cité et au sanctuaire ne peut être fixé avec précision (de l'ordre de 31 000 dr. pour la cité ce qui donnerait près de 20% pour l'apport du sanctuaire).

38. Cf. le n° 38: sur un total général de 17 597, 5 dr. reviennent au sanctuaire: 3380 dr. + pour la nourriture et le vêtement, 130 dr. (et non 120 comme l'indique par erreur *Didyma*, p. 40 b) pour la trempe des instruments, 1200 + dr. pour l'aiguisage et 1072 dr. 1 ob. d'Alexandre pour l'acier (nécessaire à la trempe). Ceci suppose que nos comptes sont effectués en drachmes milésiennes d'un poids de 5,6 gr. (Cf. Haussoullier, *Études*..., p. 240). Deux possiblités sont offertes à la ligne 7, on peut restituer 𐅅̂OB- (comme les auteurs) ou 𐅅OB- c'est à dire 972 dr. ou 1072 dr. 1 ob. Une simple règle de trois permet de constater que 1072 dr. d'Alexandre

équivalent à un peu plus de 834 dr. $^1/_2$ or la soustraction de 4710 dr. + (somme de 3380 + , 120, 1200) de 5548, 5 dr. donne un reste inférieur (et non supérieur comme indiqué dans *Didyma*, p. 40b) à 838, 5; la différence de 4 dr. environ comblerait alors facilement les lacunes des lignes 5 et 6 (au plus une lettre pour chacune). A noter que les 3380 dr. pour la nourriture et l'habillement représentent à peine moins de 20% du total des sommes engagées pour l'année. On comprend mieux ainsi les remontrances de P. F. Persicus à Éphèse concernant l'entretien du personnel sacré.

39. *Supra* II° partie, ch. 4.

40. *Supra* p. 207.

41. Les noms des *hieroi paides*, mais aussi d'ouvriers libres (?) apparaissent sur les pierres qu'ils ont façonnées, sur cette série de documents (*Didyma*, p. 68-103), cf. *supra* p. 361 n. 157.

42. N° 458.

43. N° 40.

44. Pour la première solution, cf. à titre d'exemple le décompte du n° 39, à l'exception de la ligne 56 où sous la rubrique ἄλλα ἔργα est bloqué un total de 2 225 dr. 4 ob.

45. N° 40 l. 34; 41 l. 44.

46. N° 41 l. 57 lt. 61.

47. Strabon XIV, 1,22; cf. Pseudo-Aristote, *Économique* II, p. 1349 a. Les inscriptions des colonnes rappellent les noms des donateurs.

48. A Syrna en Carie, il est fait mention de dons pour l'édification de l'Asklépieion E. Hula - E. Szanto, *Bericht über eine Reise in Karien*, Sitz. W. Ak. 132 II, 1895 p. 29-32 (= *SEG* XIV 693) dans une inscription des III°-II° s. av. notre ère. Il convient très certainement de mettre ce texte en relation avec la liste de dons *SEG* XIV, 692 (même datation). A Samos, un décret du début du II° s. av. J.-C. (*SEG* I, 367) prévoit une collecte de fonds pour la restauration du temple d'Héra.

49. A l'exception de données archéologiques, souvent difficiles à interpréter et inutilisables, de notre point de vue, c'est essentiellement par des actes de fondation que l'on est renseigné sur l'édification des petits sanctuaires privés ou d'association. Dans les deux cas, le texte — et le monument — visent à perpétuer la mémoire du donateur (*supra* p. 206) cf. par exemple *Syll.*[3] 996 (Smyrne, Ier s. ap. J.-C.) le père du prêtre d'Apollon Hélios Kisauloddenos, qui fait les frais de la construction, obtient le privilège de faire graver une stèle pour rappeler la fondation.

50. Parmi beaucoup d'autre exemples, J. et L. Robert, *Hellenica* IX, p. 41 sq. l. 11-14 (Pisidie, époque impériale); Laertes (Cilicie), G. E. Bean - T. B. Mitford, *Journeys in Rough Cilicia*... (1971) n° 72, une dédicace à Apollon payée en partie par le prêtre (7 deniers) et en partie sur les ressources du dieu (15 deniers).

51. *Supra* p. 216.

52. Il convient vraisemblablement de donner à θεωρίαι le sens de «spectacles», cf. F. Sokolowski, *ad. loc.*; L. Robert, *BCH*, 1933, p. 517 n° 1 (OMS I, p. 485); *EA*, p. 318-320; *RPh*, 1967, p. 32 n° 1 qui corrige l'interprétation donnée par Ch. Picard (*Éphèse et Claros*, p. 727) du texte *JOEAI* 17 (1915) Beibl. p. 281-5. Il s'agit de «théories» (spectacles) offerts gratuitement par un éphésien, qui a pu ainsi consacrer les 10 000 derniers qu'il avait reçus de la cité à une fondation civique. Cf. en dernier lieu L. Robert, *AE*, 1969, 35 n. 2 pour ce sens de *theoria*. Notons en passant que l'envoi de théores était une charge onéreuse non seulement à cause du coût du voyage mais aussi parce que dans certains cas ils étaient porteurs d'offrandes (cf. le différend entre Éphèse et certains habitants de Sardes qu'analyse

L. Robert *RPh.* p. 32-36). Il faut penser enfin qu'à partir de l'époque hellénistique le nombre des fêtes croît dans des proportions importantes, entraînant de nouveaux frais pour les ambassades religieuses. Sur les théories, cf. la dissertation de P. Boesch Θεωρός (1908); L. Robert, *BCH*, 1925, p. 234-6 (*OMS* I, p. 28-30), envoi de théores et de victimes par les Thessaliens pour les Asklépieia de Mytilène, etc. De trop rares documents permettent de préciser le coût de ces théories; ils ont été réunis par L. Robert, *OMS* II, p. 780 sq. L'envoi de Smyrniotes pour les Sôteria de Delphes revient à 600 dr. (*Syll.*^{3} 402); les théores de Cos pour les Leukophryena de Magnésie reçoivent 300 dr. pour les sacrifices plus une indemnité pour 30 jours de voyage (*I. Mag.* 57); certaines de ces théories sont beaucoup plus onéreuses (*SEG* I, 366, 6000 dr. pour des Samiens se rendant à Alexandrie).

53. *LSCG* 155 l. 17-23 (1 ère moitié du III° s. av. J.-C.): ὅ[πως οὖν] ὑπαρχόντων χρημάτων ἐξ ἑτοίμου ταί τε θυσίαι τῶι Ἀσϰλ[απιῶι ϰαὶ τᾶι Ὑγιεία]ι ϰαὶ τᾶι Ἠπιόναι ϰαὶ ἁ πανάγυρις ϰαὶ ταὶ θε[ωρίαι ϰαὶ τοὶ ἀγ]ῶνες ϰαλῶς ϰαὶ ἐπιφανῶς συντελῶνται [ἀξίως τοῦ τε Ἀσϰλαπιοῦ ϰαὶ τ]ᾶς τοῦ δάμ[ου] προαιρέσιος τοὶ ταμία[ι ϰαθ' ἑϰάσταν πενταετηρίδα τὰ χρ]ήματα τὰ π[οτιπο]ρευό[μ]ενα ἐϰ τᾶν [ποθόδων τῶν τεμένεων ϰαὶ τοὺς τόϰου]ς τοὺς [δεδομένους τῶι θε]ῶι ἀποφερ[όντω ἐϰ τοῦ θησαυροῦ].

54. Sacrifice pour le salut de la cité (ἐπιϰουρία), *LSAM* 73 l. 34, cf. Sokolowski, *ad. loc.* et *BCH*, 1887, p. 158 l. 7. Cf. les précautions prises dans *LSS* 83 (Astypalaia II ou I^{er} s. av. J.-C.) pour que les sacrifices aient lieu comme convenu à la date prévue.

55. Notons cependant qu'en ce qui concerne les cultes d'associations, leurs membres peuvent être tenus à des sacrifices à date fixe de façon à assurer un revenu régulier au prêtre (*supra* II° partie ch. 3) mais aussi, bien entendu (et avant tout), afin que le dieu reçoive des offrandes convenables; cf. par exemple *LSAM* 2 (Chalcédoine, III° siècle av. J.-C.), règlement d'un thiase avec obligation de sacrifier pour les thiasotes.

56. *Supra* p. 202 sqq.

57. *LSCG* 159 (Asklépieion de Cos, III° siècle av. J.-C.); indications plus isolées dans d'autres textes, par exemple *LSCG* 167 (Cos) où la cérémonie d'installation du prêtre comporte un sacrifice, aux frais de la cité, dont le coût doit être de 300 dr. (on n'en précise pas la nature).

58. Cf. C. Barbagallo, «I prezzi del bestiamo da macello», *Riv. Stor. Antica* XII (1908-9). Dans le domaine anatolien et côtier, c'est seulement à Cos que nous avons des indications chiffrées pour le prix du bœuf de sacrifice: *Syll.*^{3} 398 (décret pris à l'occasion de l'échec galate contre Delphes, daté des environs de 178/7), 400 dr. pour le bœuf et les frais accessoires. Des prix notablement plus bas que ceux de *LSCG* 159 dans *LGS* I, 131 (ce document n'a pas été repris par F. Sokolowski), 100 ou 140 dr. et il faut noter que ces prix sont plus proches de ceux que l'on peut enregistrer à Délos, qui varient entre 70 et 120 dr. Le cas d'Olbia (*LSCG* 88) où le prix du bœuf est 1200 n'est extraordinaire que si l'on pense — sans doute à tort — qui l'unité non indiquée est la drachme. S'il s'agit de l'obole, un montant de 200 dr. est comparable aux prix pratiqués ailleurs. A s'en tenir à la lettre du texte les sommes indiquées sont celles que l'on doit verser pour sacrifier; un tel montant — même en oboles — ne se conçoit que si le sanctuaire fournissait également l'animal sacrifié.

Ces chiffres peuvent difficilement être compris comme enregistrant des variations annuelles de prix mais montrent plutôt que de telles estimations sont vaines, lorsqu'il ne s'agit pas de produits «normalisés», comme le blé, par exemple; dans le cas envisagé, le poids, l'âge, l'apparence, etc... jouent un rôle capital dans l'établissement du prix.

59. Ce prix est assez isolé: F. Sokolowski (*loc. cit.* p. 159) signale une inscription inédite de Cos du II° s. avant J.-C. où une génisse (δάμαλις) pour Aphrodite Pontia vaudrait 600 dr. soit le double de ce que nous avons ici.

60. 5 600 pour les dèmes, 400 pour les parèques. La restitution des lignes 21-22 de l'inscription semble en effet fort douteuse malgré le «texte parallèle» allégué par F. Sokolowski, *loc. cit.* p. 159, suivant en cela Herzog, *Heilige Gezetze*..., n° 15, restitution qui impliquerait que la somme remise aux parèques est distraite du total attribué aux tribus — sans qu'on précise les modalités. Il est d'autre part curieux de noter que les sommes allouées aux dèmes n'ont pas été utilisées en totalité; .. et qu'on sait à l'avance qu'il restera 400 dr. que l'on pourra récupérer au profit des parèques. Il vaut mieux semble-t-il penser que les 400 dr. *s'ajoutent* aux 5 600 dr. des dèmes (le dème d'Isthmos, dont le culte d'Asklépios était issu, reçoit 800 dr., les huit autres 600 chacun) pour donner le compte rond de 6 000 dr. Cette pratique qui consiste pour la cité à fournir l'argent pour les sacrifices des dèmes n'est pas isolée, cf. à Cos encore le règlement *LSCG* 156, l. 23-25 relatif au culte de Zeus Polieus (I° moitié du III° s. av. J.-C.); la fondation d'Hermias à Ilion (*LSAM* 9, l. 19-20; II° s.) prévoit que chaque *phyle* recevra 127 dr. 3 ob. et ceci pour le sacrifice d'une vache, d'un bélier (πρόβατον ἄρρεν) et l'offrande des gâteaux sacrés. Ce qui nous donne une idée de la valeur de chacune des composantes du sacrifice, environ cent drachmes pour la βοῦς θήλεια, vingt cinq pour le bélier et le reste pour les gâteaux. A Priène et à Pergame il était également d'usage que les *phylai* reçussent des fonds de la caisse de la cité pour les sacrifices. Dans les autres cas connus, il s'agit de sacrifices en l'honneur de dynastes, cf. L. Robert, *EA*, p. 181 et les exemples retenus (*I. Priene* 14; *OGIS* 332).

61. Ailleurs, comme à Priène (*LSAM* 37, l. 10 sqq.), le prêtre doit procurer ce qui accompagne le sacrifice. Si nous savons assez bien quels étaient les éléments accessoires: grains de céréales, gâteaux, parfums, bandelettes, huile, vin, bois, leur prix modique n'est pas souvent mentionné; notons cependant une inscription de Samos (*LSS* 80) des gâteaux pour trois oboles, du miel pour 7 oboles sont offerts à Kourotrophos et à Hermès. A Délos nous savons que le bois pour le sacrifice d'un porc représentait au moins une drachme (*IG* XI^2, 146). En bref les nombreuses petites sommes ajoutées au prix de l'animal représentaient une somme en définitive non négligeable.

62. Les ovins constituent la part la plus importante des animaux sacrifiés, à tel point qu'on les désigne souvent simplement par le vocable ἱερεῖα. Notre document donne des prix qui varient du simple au double (selon le sexe de l'animal). Les prix à Cos aux III°-II° siècle (*LGS* I, 131: 15 dr.; mais surtout *LSCG* 168 = *Syll.*^{3} 1 000: de 30 à 40 dr.) sont, comme pour le bœuf, supérieurs à ceux pratiqués à Athènes (de 4 à 15 dr., au IV° siècle il est vrai). Signalons à Érythrées des prix de 24 et 25 dr. (*LSAM* 26), à Milet 10 dr. (*LSAM* 49, vers 130 av. J.-C.). Pour les ovins la difficulté est accrue par l'imprécision du vocabulaire: le terme le plus courant est οἶς mais on rencontre aussi πρόβατον sans qu'on puisse faire de différence entre les deux termes. On peut avoir des termes plus précis comme ἀρήν (agneau) ou κριός (bélier) ou seulement une indication relative d'âge, ainsi à Érythrées, *LSAM* 26 le γαλατηνόν (jeune = de lait) vaut 8 dr. alors que l'adulte (τέλειον) vaut 24 ou 25 dr. Il peut y avoir enfin une différence de prix selon le sexe comme à Cos (*LSCG* 159) où le mâle atteint le prix de 50 dr. soit le double de la brebis.

D'autres animaux peuvent encore être sacrifiés, tels les caprins à Cos; le prix, 20 dr., est identique à celui d'Halasarna (*LSCG* 172); on comparera ce prix à ceux enregistrés à Athènes (10 à 12 dr. au IV° siècle). Le prix d'Olbia (150) n'a de sens que s'il s'agit d'oboles (cf. notes *supra*) et non de drachmes. Pour les porcins on rencontre plusieurs dénominations: χοῖρος (cochon de lait) à Érythrées (8 dr.) comme à Délos (où les prix varient entre 1 dr. 1/2 et 10 dr.); ὗς à Cos (*LGS* 131) et le prix est alors de 25 dr.

Ce sont là les seules indications chiffrées pour notre domaine géographique — à noter que des sacrifices privés plus modestes étaient possibles (pensons par exemple au coq sacrifié à l'Asklépieion de Cos: Hérondas, *Mime* IV) mais leur prix n'est pas indiqué. La seule indication «statistique» qui mérite d'être retenue, en fonction des réserves émises plus haut, résulte de la constatation que les prix sont plus élevés en Asie Mineure et surtout à Cos qu'ailleurs (Délos, Athènes), ou qu'au moins ils sont égaux aux prix les plus hauts — et qu'on connait en plus grand nombre — pour ces deux sites.

63. *LSAM* 26. (= Engelmann - Merkelbach, 207).

64. *Infra* note 66.

65. Tout dépend de l'interprétation qu'il convient de donner à NAI προτέραι (fragment B l. 48). Selon U. Wilamowitz, *Abh PAW*, 1909, p. 48 n° 12 (suivi par F. Sokolowski) il s'agit d'une abréviation pour ν(ουμηνί)αι π. tandis que J. Keil, *JOEAI* XIII, 1910, p. 34 n° 5, propose la restitution χοι]ναὶ προτέραι. Dans le premier cas, il s'agit du 1° jour du mois, mais il n'y a pas d'exemple d'une telle formule et surtout, à l'exception de la ligne 47, NAI est restitué partout — et fréquemment alors que προτέραι est au début de la ligne suivante — et même, à la l. 63, il est absent certainement une fois. Il vaut mieux penser avec J. Keil et Engelmann-Merkelbach que *proterai* est utilisé pour désigner le 20 du mois (des formules similaires, *ID* 1501 par exemple, se rencontrent à Délos et à Athènes). C'est la solution qui s'accorde le mieux avec la succession des jours où sont prévus des sacrifices (4, 5, 6, 7, 14, 15, 16, 18).

66. Il paraît *a priori* paradoxal de voir associés en une même inscription les cultes de la déesse Rome et ceux de la dynastie séleucide (roi Antiochos, «rois», et vraisemblablement la [βασι]λίσση des l. 38-39). Le culte de Rome se répand dès le tout début du II° s. av. J.-C. dans la partie la plus occidentale de l'Anatolie (Tacite, *Ann.* IV 56, nous apprend que les habitants de Smyrne revendiquent la consécration dès 195 d'un temple à la déesse Rome, donc sensiblement avant la paix d'Apamée de 188 et c'est, semble-t-il, dans les années qui ont précédé immédiatement l'affrontement entre Rome et Antiochos III qu'il convient de placer notre document. Érythrées est désormais dans la zone d'influence romaine mais elle a néanmoins conservé à leur date traditionnelle les sacrifices assurés par des fondations cultuelles accumulées par les Séleucides, fondations qui sont le seul moyen sûr de perpétuer un culte (*supra* p. 202). Il est cependant possible que le sacrifice au roi Antiochos se soit perpétué après la défaite de ce dernier, comme le montre la présence d'un culte des Séleucides à Doura Europos sous la domination parthe.

67. *LSAM* 27 (= Engelmann-Merkelbach, n° 208); daté du début du IV° sur des critères paléographiques. Ce texte très mutilé n'a pas été trouvé à Érythrées même, mais malgré la différence chronologique, les similitudes avec *LSAM* 26 conduisent à attribuer *LSAM* 27 à la même cité.

68. Le plus ancien de ces documents provient de Milet: *LSAM* 41 (donné partiellement par L. Jeffery, *Local Scripts...*, p. 414 n° 33; dernier quart du VI° s.). Ce texte est important, car, outre les victimes à sacrifier, il nous donne un tableau assez complet des composantes de sacrifices non sanglants ainsi que tout ce qui accompagne le sacrifice proprement dit avec parfois une indication de quantité mais non de prix: pierres sacrées (γυλλοί), vin pour les libations, miel, orge, froment, fromage, huile, bois, etc...; Plusieurs autres règlements sous des formes diverses, tentent d'organiser une périodicité régulière des sacrifices; les différences

proviennent des situations particulières auxquelles chaque calendrier est adapté: *LSAM* 39 (Thèbes du Mycalè, moitié du IV° s.) il s'agit d'un sanctuaire rural au sein d'une population essentiellement pastorale les offrandes sont naturellement prises sur le bétail. Cf. L. Robert, *Hellenica* VII, p. 154; *LSAM* 67 (Stratonicée de Carie, règlement du sanctuaire de Zeus Panamaros, III° s. av. J.-C.); A Rhodes, le calendrier général des sacrifices ne nous a pas été conservé, mais au III° s. av. notre ère des extraits de ce règlement ont été gravés pour chacun des sanctuaires concernés et plusieurs de ces textes sont ainsi parvenus jusqu'à nous (*LSS* 88; 87-92-104; 110; *LSCG* 140-2), il s'agit de textes très brefs indiquant la date et la nature de l'offrande ou du sacrifice mais la valeur n'est jamais indiquée; *LSCG* 151 calendrier de Cos, moitié du IV° s. av. J.-C. pour le bœuf sacrifié, on indique seulement qu'il devra être «de qualité»; *LSCG* 169, calendrier du dème le plus important de Cos, celui d'Isthmos, etc...

69. Cf. le travail ancien mais encore important de M. P. Nilsson, *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griech. Kalenders*, 1918. Les textes sont nombreux mais signalons particulièrement ceux d'Athènes et d'Eleusis repris par F. Sokolowski dans ses recueils avec bibliographie.

70. *Supra* p. 63.

71. Art. «donarium» *DdA*.

72. *Supra* p. 216 pour les inventaires et plus généralement le mobilier des sanctuaires.

73. C. B. Welles, *RC*, n° 5 (Rehm-Harder — *Didyma*, 424). Cf. Philostrate, *Vita Apollonii* I, 10: «Il vit un jour du sang sur l'autel, et les offrandes présentées tandis que l'on sacrifiait des bœufs d'Égypte et d'énormes porcs que les uns écorchaient et d'autres dépeçaient; il vit aussi deux vases d'or consacrés, dans lesquels se trouvaient des pierres de l'Inde admirables et de l'orient le plus pur. Alors il alla trouver le prêtre et: «qu'est-ce là», lui dit-il, «quelqu'un fait au dieu des offrandes magnifiques»... Le refus de tels présents correspond à une évolution sensible des mentalités (sur l'«atmosphère» de l'Asklépieion d'Aigai, cf. L. Robert, *JSav*, 1973, p. 186).

74. Cf. la dissertation (vieillie) de R. Kohts, *De reditibus templorum graecorum*, Göttingen (1869).

75. *Éphèse et Claros* p. 68-69.

76. *Supra* p. 208.

77. *Iliade* chant I, sacrifice à Apollon.

78. H. Beer, 'Απαρχή, Diss. Würzburg, 1914; V. Sterghiopoulos, *Les finances grecques au VI° s.*, 1949, p. 18 sqq.

79. A Éphèse, dans l'inscription trouvée dans les fondations de l'Artémision D (D. G. Hogarth, *Excavations at Ephesus*, 1908, p. 120 sqq.) parmi les recettes ce qui provient (face A. l. 3) ἐϰ ττō δόρατος; à Samos, où un personnage, longtemps identifié au père de Polycrate (*contra* R. Meiggs-D. Lewis, *SGHI* 16, commentaire) consacre une statue à la suite d'une victoire dont on ne sait rien par ailleurs (*Syll.*^{3} 10). Une interprétation différente de l'inscription précitée est fournie par G. Dunst, *MDAI(A)* 87, 1972, p. 116-121: Aiakès aurait brûlé le document lui donnant un «droit de prise», solution bien compliquée et qui paraît anachronique — ce qui ne veut pas dire que l'interprétation traditionnelle lève toutes les difficultés.

80. *DdA*, art. «Donarium».

81. L. H. Jeffery, *The local Scripts of Archaic Greece*, 1961, *index* s.v. Cf. Harpocration, s.v.: Δεκατεῦσαι .. ἐλέγετο κυριὼς τὸ καθιεροῦν ἐπειδήπερ ἔθος ἦν ἑλληνικὸν τὰς δεκάτας τῶν περιγινομένων τοῖς θεοῖς καθιεροῦν et Callimaque, *Hymne à Délos* 278: δεκατηφόροι ἀπαρχαί les deux termes sont donc ici associés, à Délos où les comptes

contiennent les rubriques suivantes: σίτου δεκάτη, ἐνοιχίων δεκάτη, ἰχθύων δεκάτη.

82. Cf. P. Will, «De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie», *RH*, 1954, p. 209 sqq.

83. G. Klaffenbach, «Archaische Weihinschrift aus Samos», *MDAI(A)* 6 (1953) p. 15-20: offrande-dédicace à Héra datée de 580-70 (non reprise par L. H. Jeffery) ---νίσχος Ξ[ενο]δόχο Δῆμι[ς Π]υθοχλέος ο[ἰ]χήι<ηι>οι περ[ί]νθιοι τῆι Ἥραι ἀνέθεσαν· δεχάτην ἔρδοντες γοργύρην χρυσῆν σερῆνα ἀργύρεον, φιάλην ἀργυρῆν, λυχνίην χαλχῆν ὀνονημένα σύνπαντα δ[ι]ηχοσίων στατήρων Σαμίων σὺν τῶι λίθω[ι]. Cf. M. Guarducci, *Studi Calderini*, I (1956) 23-27.

84. A Chypre, inscriptions sur des vases avant cuisson, consacrés par un personnage qui se qualifie de δεχατηφόρος (c'est à dire celui qui acquitte la dîme), cf. L. et J. Robert, Bull., 1955, 255; 1956, 350.

85. *SEG* IV, 187, l. 21, etc. ... sur cette inscription cf. *supra* p. 221.

86. L. H. Jeffery, *op. cit.* p. 351 (*FD* III, 1, 289): [Κνίδιοι] τὸν θησαυρὸν τόνδε χαὶ τἀγάλμα[τα Ἀπόλλωνι] Πυθίωι [ἀνέθεν] δεχάτ[αν ἀπὸ τῶν πολεμί]ων, auquel fait écho *Syll.*^{3} 140 (après 386 av. J.-C.): Κνίδιοι τῶι Ἀπόλλωνι ἀπὸ τῶν πολεμίων δεχάταν.

87. H. N. Couch, *The Treasuries of the Greeks and Romans*, 1929; Ziehen, PWK VI A, col. 3-7 et surtout R. Martin, «Un nouveau règlement de culte thasien», *BCH* 64-5 (1940-1) p., 163-200.

88. Une liste des *thesauroi* attestés épigraphiquement peut être assez facilement réalisée à partir des recueils de F. Sokolowski, dans la mesure où ils sont principalement mentionnés dans des règlements religieux. Pour ne retenir ici que ceux qui appartiennent à notre domaine géographique:

LSAM 4 (restitution); Chalcédoine III° s. av. J.-C.
  12, Pergame, Athéna Nikèphoros, après 133 av. (= *Syll.*^{3} 982)
  36, Priène, Sarapis (= *Inschr. Priene* 195) vers 200 av.
  73, Halicarnasse, Artémis Pergaia (*Syll.*^{3} 195) III° s. av.
I. Priene 59 l. 36: θησαυρὸς Ἀρτέμιδος (aux alentours de 200 avant notre ère).
Altertümer von Pergamon VIII 3; Die Lex sacra von der Hallenstrasse (M. Wörrle), p. 168 l. 8.
L. Robert, *Hellenica* IX, p. 4 sqq. (cf. G. E. Bean, *JHS*, 1952, p. 11 et J. et L. Robert, Bull., 1953, 198); sur cette dédicace d'un trésor à Men en Pamphylie-Pisidie (ép. imp.), cf. *infra* p. 425 n. 115.
Didyma n° 418
LSCG 125 Mytilène, II° s. av. (*IG* XII, 2, 72)
  155 Cos, Asklépieion, première moitié du III° s.
  159 *id.*, *ibid.* (restitution)
  163, *ibid.* (Nikè, II° s. av.)
  164, *ibid.*
  175, Antimacheia (fin IV° s. av. Déméter)
SEG I, 344, (Aphrodite, inscription inédite de Cos)
Hérondas, *Mime* IV, l. 91 mention indirecte du *thesauros* de l'Asklépieion.
LSS 108, Rhodes, I° s. ap. J.-C.

89. *Supra* p. 216.

90. P. Roussel, *Cultes Égyptiens à Délos*, p. 87-89; Ph. Bruneau, *Recherche sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, 1970, p. 365-68. Il en ressort que le premier tronc assuré est celui d'Asklépios (fin IV° s.), bien avant celui de Sarapis (179 av. J.-C.), en même temps que celui «dans le sanctuaire».

91. Cf. R. Martin, *art. cit.* p. 173 avec bibliographie.

92. Sur les quêtes, *supra* p. 196.

93. Si l'on en croit Lucien, *Alexandre* 19 et 23, le coût de consultation de l'oracle

de Mallos en Cilicie était d'abord de 2 oboles puis a été porté à 8 ob. après la réorganisation, ce qui permettait un revenu annuel de 70 à 80 000 dr. par an et l'entretien d'un nombreux personnel. En dépit du parti pris satirique de l'auteur, et même s'il y a quelque exagération dans l'évaluation du bénéfice, ceci donne une idée de ce que pouvait rapporter un oracle de renommée simplement régionale; cf. F. Cumont, *Mémoires couronnés par l'Académie de Belgique*, vol. XL, 1887.

94. Milet, *LSAM* 48 (Dionysos, 276/5 av. J.-C.) taxe sur l'initiation; Érythrées, *LSAM* 23 (Corybantes, fin IV° s. av. J.-C.) en plus de la part de viande et de vin, les citoyens doivent payer 2 ou 3 oboles, les étrangers 3 dr.

95. Érythrées, *LSAM* 24 (Asklépios, 380-360 av. J.-C.) on doit verser 2 et une obole avant et après l'incubation (en plus des sacrifices; sur ces derniers cf. *LSAM* 13, Pergame, etc...).

96. *LSAM* 12 l. 12: τὰ εἰς τὸν [θ]ησαυρὸν ἐμβαλλομένα, ce qui l'on a jeté dans le tronc. On rapprochera l'important règlement d'Andanie (*LSCG* 65) où l'on distingue deux *thesauroi*, celui des taxes cultuelles et celui des offrandes volontaires. Le produit est partagé entre celui qui a renouvelé le culte (6000 dr.), une part pour l'érection des *thesauroi* et d'autres constructions, le reste revient à la cité.

97. S. Accame, «Legge sacra di un tempio rodio», *Memorie FERT*, III, p. 71 sqq.; F. Sokolowski, «Fees and Taxes in the Greek Cults». *HThR*, 1954, p. 154-164.

98. *Supra* p. 68 sq.

99. Le texte le plus significatif à cet égard provient d'Athènes, à l'époque de Lycurgue (*Syll.*^{3} 1029 = *IG* II-III^2 2, 1496) a été créée une caisse spéciale du δερματιχόν (art, Caillemer s.v. in *DdA*; cf. Harpocration s.v.). Le revenu des peaux est décompté par année, malheureusement le texte est assez médiocrement conservé et seul le total pour l'année 334/3 est conservé: 5099 dr. 4 ob. mais pour une période plus longue (une pentétéride ou plus?) le revenu atteint la somme considérable de 42 t. 2910 dr. Remarquons également que d'une année à l'autre, pour une même divinité et une même fête le revenu varie dans des proportions considérables, parfois du simple au triple. Il est dons assez difficile de parler ici en terme de prévision budgétaire, d'un revenu fixe (*supra* p. 192 et note 55) mais ceci se comprend bien dans un contexte à la fois de nécessité et de bonne gestion financière qui caractérise Athènes pendant cette période. Rappelons, à titre de comparaison, que la toiture d'un naos mysien (*supra* p. 209) du VI° s. est construite en partie grâce au produit de la vente des peaux des animaux sacrifiés.

100. *Supra* p. 69 et p. 342 n. 156.

101. *LSAM* 12, 4 oboles pour un porc, 2 $^1/_2$ (?) pour les autres animaux (l'interprétation des signes = o est difficile, cf. F. Miller ad *Syll.*^{3} 982, note 14); *LSAM* 24, 2 ob. pour un bœuf, une obole pour une brebis; *LSAM* 22 et 73 pour un animal adulte (τέλειον) 2 oboles, un animal «de lait» 1 obole; *LSS* 108 (Rhodes I^{er} s. ap. J.-C.) pour un bœuf, 1 dr., les autres quadrupèdes [·] (S. Accame, le premier éditeur du texte pense qu'il convient de restituer $^1/_2$ dr.) et un coq 1/5 de dr.; *LSCG* 175 (Antimacheia de Cos, IV° s. av. J.-C.) 1 ob. pour un animal adulte, $^1/_2$ ob. pour un ἔτελος; *LSCG* 163 (Cos, II° s.) 7 dr. rhodiennes pour un bœuf, pour les autres animaux un statère (ou un statère 1/4? d'après S. Accame, *loc. cit.* p. 81 sq.); à Cos encore, une inscription inédite relative au culte d'Aphrodite: ἀπαρχέσθων δὲ καὶ τοὶ λοιποὶ πάντες τοὶ θύοντες εἰς τὸν θησαυρὸν τᾷ 'Αφροδίτᾳ ἐπὶ μὲν βοὶ δραχμὰς δύο, ἐπὶ δὲ τοῖς ἄλλοις τῶμ μὲν τελείων δραχμάν, τῶν δὲ ἀτελείων τριώβολον, ὄρνιθος δὲ ὀβολόν cité par S. Accame *apud* R. Herzog, *Arch. f. Religionswiss.* X, 1907, p. 211, cf. *SEG* I 344.

Ce type de textes présente deux difficultés sérieuses qui interdisent les conclusions générales: 1) lorsqu'il est possible de préciser l'unité monétaire (ce n'est pas le cas par exemple à Olbia, *LSCG* 88), il faut toujours avoir en mémoire la grande diversité des systèmes pondéraux selon les lieux et les époques; 2) les signes servant à indiquer les sommes sont loin d'être interprétés en toute sécurité.

102. C. C. Vermeule, *Am. Num. Soc. Museum Notes* 10 (1962) p. 77-80, «Ptolemaïc contribution box»: il s'agit de la cassette d'un prêtre quêteur d'Asklépios-Imhotep, qui contenait dix pièces de bronze (permettant de dater l'objet du règne de Ptolémée VI). Notons en passant qu'il s'agit d'une hypostase égyptienne d'un dieu purement grec. Également F. Cumont, «Couvercle d'un tronc consacré à Atargatis», *Aréthuse* VII, 1930 p. 41-44.

103. *République* 381 d; les mêmes prescriptions morales se retrouvent chez Cicéron, *De legibus* II 16; 40, une seule exception est faite pour les quelques jours de la fête de la Mère de l'Ida (cf .Lucrèce, *De rerum natura* II 627). Des quêtes sont mentionnées en milieu grec: culte des Nymphes (Eschyle, fr. 168), culte des Vierges hyperboréennes à Délos (Hérodote IV, 35); oracle d'Apollon Koropaios (116 av. J.-C.), L. Robert *Hellenica* V (1948) p. 17 l. 27: τῶν λογευθησομένων χρημάτων.

104. A. Laumonier, *Cultes*... p. 558.

105. Par exemple, *P. Tebt.* 6.

106. *LSCG* 123 (Samos, II° s. av. J.-C; cf. en dernier lieu F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* III, p. 61 sq.); Le prêtre d'Isis sur sa requête, obtient de pouvoir quêter (ἀγείρειν ϰαθότι ϰαὶ πρότερον). On a souvent allégué ce texte pour démontrer les réticences grecques à l'égard des quêtes (par ex. F. Sokolowski, *loc. cit.*). Outre le fait que le prêtre obtient la prolongation ou le renouvellement du privilège, on doit noter que la raison de l'intervention de la cité est vraisemblablement liée à la reconnaissance du culte d'Isis comme l'un des cultes officiels de la cité; c'est à ce titre que les autorités publiques sont amenées à réglementer les sources de revenu de la déesse.

107. Apulée, *Métamorphoses* VIII, 24; 27-29. Le fait que ce récit soit directement inspiré de Lucien, *Lucius* 35 sqq. rend très probable que de telle pratiques existaient dans la partie orientale de la Méditerranée. Cf. encore l'inscription de Kefr Hawar, C. Fossey, «Inscriptions de Syrie», *BCH* XXI, 1897, p. 61.

108. *Anthol. Pal.* VI, 217-220; 237 (cf. également 51 et 94; F. Cumont, *Les religions orientales*... (1929) p. 4). Toutes ces épigrammes relatent la rencontre d'un galle gyrovague et d'un lion et la manière dont Cybèle sauve son zélateur. Cf. Photios s.v. Κυβηβον. Ἴωνες δὲ μητραγύρτην ϰαὶ Γάλλον νῦν ϰαλούμενον οὕτως Σιμωνίδης vraisemblablement à propos de l'une de ces épigrammes) ou encore Denys d'Halicarnasse II, 19, 4 qui présente les prêtres phrygiens de la Mère, à Rome, μητραγυρτοῦντες ὥσπερ αὐτοῖς ἔθος.

109. *LSCG* 175, fin du IV° s. av. J.-C. (*Syll.*^{3} 1006).

110. *LSAM* 73, III° s. av. J.-C. (*Syll.*^{3} 1015) cf. Souda, s.v. Ἡ Περγαία Ἄρτεμις.

111. *LSAM* 47, avant 228/7 av. J.-C. cf. B. Haussoullier, *Études*..., p. 216-7.

112. *LSAM* 32, (*I. Mag.* 98 = *Syll.*^{3} 589) 197/6 av. J.-C.

113. *LSAM* 77, (*SEG* VI 775) II° s. av. J.-C.?

114. *Loc. cit.* l. 61-64: ἀγέτω δὲ ὁ ἐργολαβήσας τὸν ταῦρον εἰς τὴν ἀγορὰν ϰαὶ ἀγειρέτω παρά τε τῶν σιτοπωλῶν ϰαὶ παρὰ τῶν ἄλλων ἀγοραίων ἃ ἀνήϰει εἰς τὴν τροφήν. Un texte très mutilé de Physkos (*LSCG* 143, vers 100 av. notre ère) prévoit l'organisation de la collecte pour un ou plusieurs cultes. On renouvelle, comme à Samos, l'autorisation de quêter; mais, malgré L. Ziehen, *LGS* II 150 et F. Sokolowski, *ad. loc.* on ne voit guère la nécessité que ces collectes aient concerné les seuls marchands. Sur les obligations religieuses de certaines professions, *supra* p. 199.

115. *LSAM* 73 l. 26-28: ἀγειρέτω πρὸ τῆς θυ[σί]ας ἡμέρας τρεῖς ἐπ' οἰϰίαν μὴ

πορηυομένη ὁ δὲ ἀγερμὸς ἔστω τῆς ἱερείας... A Smyrne (*Syll.*^{3} 996) la collecte a lieu en même temps que la πομπή, mais il s'agit dans ce cas, d'un culte privé.

116. *LSAM* 47.

117. *Supra* p. 208.

118. L. Robert, *Monnaies antiques en Troade* (1966) p. 31 donne le texte de cette inscription (= Frisch. *I. Ilion* 5), qui lui permet (p. 34) de donner une restitution plus complète d'un texte similaire très mutilé publié par H. Schliemann, *Ilios ville et pays de Troyens* (1885) p. 831 sq. (*I. Ilion* 6): Cf. le règlement de 77 av. J.-C. (*ibid.* p. 16 sq. = *LSAM* 10 = *I. Ilion* 10) l. 18-19: «Si certaines des villes abrogent l'accord ou n'envoient pas les magistrats ou les sacrifices à la panégyrie...». Notons en passant que si les contributions paraissent proportionnelles à l'importance des cités, il n'en va pas de même pour les amendes fixées uniformément à mille drachmes.

119. *LSS* 121 (Éphèse III° s. de notre ère) règlement contenant les obligations des prytanes avec, l. 25-33, les amendes en cas de négligence des prescriptions, amendes frappant les prêtres: *LSCG* 160 (Cos, III° s. av. J.-C., Adrasteia et Némésis); *FE* II 27 (fondation de C. Vibius Salutaris) G, l. 528 sqq. etc....

120. *LSCG* 116 (Chios, IV° s. av. notre ère) règlement relatif à la protection du bois sacré; *LSS* 105; 111 etc... Entre beaucoup d'exemples, *LSAM* 3 (Chalcédoine III°-II° s. av. J.C.) amende de 1000 dr. à quiconque incite à dénoncer les règlements concernant le service du culte d'Héraklès. Il est fréquent en effet que de telles amendes soient prescrites pour les violateurs de décrets (cf. Ad. Wilhelm, *APF*, 1933-5, p. 214) ainsi *LSAM* 62 (I^{er} s. av. Mylasa, 3000 dr.); *LSAM* 60 violation des règlements d'une fondation (Iasos époque impériale); *LSAM* 80, un décret de l'association des Sabbatistes de l'époque d'Auguste dans la région d'Elaioussa prévoit un partage égal de l'amende entre le dieu, les membres de l'association, la polis et le dynaste (Archélaos?). Cela préfigure les partages de l'époque impériale. Cf. également, *CIG* 3059 (Téos. *BCH* IV, 1880, p. 110-121, III° s. av. J.-C.); *LSS* 123, Milet III° s. av. J.-C. Parfois les textes distinguent l'amende de l'esclave de celle de l'homme libre: à Ialysos, le bénéficiaire est Athana, cf. G. Pugliese Carratelli, *ASAA* 33-34 (1955-6) p. 157 n. 1.

121. Τυμβωρυχία. Cf. les travaux de F. de Visscher et plus particulièrement *Le droit des tombeaux romains* (1963); «Fondation funéraire d'un citoyen romain en Phrygie», *RIDA*, 1965, p. 247 sq. Les inscriptions qui prévoient une amende en cas de violation de sépulture sont très nombreuses, cf. parmi beaucoup d'autres exemples, *CIG* 3031 (Apollon Clarios, partage avec le fisc); 3286; 3385-3387; 3411 (Smyrne, Meter Sipylene); 2844 (Aphrodisias partage entre le fisc et Aphrodite); *TAM* III, 1 (Termessos) le dieu qui est le plus fréquemment mentionné est Zeus Solymeus (*ibid.* index s.v.). En Cilicie Trachée, à Direvli, Bean-Mitford, *Journeys...*, n° 200, les amendes prévues comportent une somme (400 dr.) et le sacrifice de paires d'animaux à Plouton (des clauses similaires dans les n° 201-202).

122. Cf. la fondation de C. V. Salutaris analysée *supra* p. 205.

123. *Supra* p. 213.

124. *IG* XII, 2, 646 (W. Paton).

125. *Ibid.* 645 l. 45 sqq.: ὀφελ[λ]έτω ἕκαστο[ς] στάτηρας τρ[ια]κοσίοις ἴρ[οι]ς τῷ 'Ασκλαπ[ίω].

126. Hérodote I 96 sq.; cf. *Anthologie* VI, 285, offrande à Cypris et promesse: παντὸς σοὶ δεκάτην ἀπὸ λήμματος.

127. *Syll.*^{3} 1000 (cf. les notes de Ziebarth) = *LSCG* 168 (commentaires rapides et parfois, semble-t-il, inadéquats de F. Sokolowski). Cf. également A. Andreades,

A History of Greek Public Finances (1933) p. 150 sqq.; M. Rostovtzeff, *SEHHW*, p. 241-3 et en dernier lieu, W. A. L. Vreeken, *De lege quadam sacra Coorum,* Diss. Groningen, 1953.

128. La date du document amputé de ses *praescripta*, est discutée. Deux séries de données peuvent néanmoins concourir à sa datation approximative: en premier lieu des critères paléographiques, en second lieu des critères internes dans la mesure où un *terminus ante* est fourni par l'indication de l'intégration de Calymna à la cité de Cos qui a dû se produire vers 300 av. notre ère (cf. M. Segre, *Tituli Calymnii*, p. 9 sqq.). La mention de Poseidon, Cos et Rhodes nous invite à rechercher un moment où une alliance navale a pu unir les deux cités et tout naturellement on pense à la lutte sur mer contre Philippe V et à la recrudescence de la piraterie qui en a résulté (sur cette période qui voit l'alliance de Rhodes, Cos et Pergame, dont le rôle est plus secondaire sur mer, cf. M. Segre dans L. Robert, *Hellenica* V, «L'institution des Nikephoria de Pergame» et plus généralement E. Will, *Histoire politique...* II, p. 106 sqq., avec bibliographie). Il convient donc de dater notre texte du début du II° s. (Th. Reinach, *REG* IV, 1891, p. 359 sqq. proposait déjà avec beaucoup de vraisemblance une date comprise entre 189 et 167) et non du I^{er} s. av. notre ère (Ziehen, Vreeken, Sokolowski).

129. En effet, bien que la mention des trois divinités n'apparaisse que dans la deuxième moitié du document, leur caractère exclusif et l'usage partout dans la première moitié de la formule κατὰ ταὐτά invite à penser que *tout* le document était en relation avec la constitution d'un fond pour les trois divinités. Il est probable qu'il s'agissait *dans ce cas précis*, non de compenser l'achat des prêtrises par des sacrifices (Ziehen, Vreeken) ou «d'une mesure pour soutenir les cultes considérés comme importants pour l'État» (Sokolowski) mais bien plutôt de financer le culte de divinités clairement définies, dans un contexte politique précis (même si nous n'en connaissons pas le détail) par des mesures *ad. hoc.* Cela n'est naturellement pas contradictoire avec l'idée que ces mesures sont prises pour donner un caractère durable à ce culte. Sur la déesse Rhodes, cf. J. et L. Robert, *Bull.,* 1965, 272.

130. On ne voit pas bien ce qui motive la distinction opérée par W. A. L. Vreeken, *op. cit.* p. 5-6 entre les *vectigalium redemptores* et les *redemptores*. La formule ὁ πριάμενος (*vel simile*) τὰν ὠνάν est également en usage pour les deux catégories retenues par l'auteur et dans le cas des postes d'observation on peut difficilement retenir l'idée d'un revenu; il s'agit plutôt d'une location — ce qui revient à un droit d'usage — de même pour les trois taxes en rapport avec les divinités (cf. les notes suivantes). A Halasarna, *LSCG* 172, (III° s. av. J.-C.) des fermiers sont également obligés de sacrifier.

131. L. 5: οἶνος ἐπὶ θαλάσσαι.

132. M. Rostovtzeff, *loc. cit.* pense qu'il s'agit de loyers payés par des étrangers.

133. La forme très elliptique de présentation des taxes rend très difficile interprétation de ces trois derniers impôts; faut-il penser qu'il s'agit de taxes de même nature, portant sur des *temene* ou l'achat de sacerdoce? Mais alors pourquoi sont-ils mentionnés sous des formes différentes (Muses, Aphrodision, κύκλος de Gé) ou bien ne s'agit-il d'un *temenos* que dans le seul cas des Muses comme le pense Vreeken? Un seul des trois cas semble relativement clair: le culte d'Aphrodite est bien attesté à Cos, cf. A. Neppi Modona, *L'isola di Coo nell'Antichità Classica*, Memorie FERT I, 1933 p. 99; l'Aphrodision apparaît dans une autre inscription, publiée par R. Herzog, *HG*, n° 8 A l. 17; on ne voit guère comment l'Aphrodision pourrait être affermé s'il s'agit au sens étymologique du sanctuaire d'Aphrodite. Mais le terme désigne également des établissements où on se livre à la prostitution sacrée (*P. Tebt.* 6 où le sens est indubitable, cf. J. A. S. Evans, *op. cit.* p. 237) et F. Soko-

lowski, *LSCG*, p. 295 me paraît rapprocher à tort *SEG* XIV, 639 c, l. 14-15 où une taxe est perçue sur les exportations Ἀφροδείτης ὀνόματι (Caunos). Le cas du κύκλος de Gè est moins net. Selon F. Sokolowski, il s'agirait d'une taxe sur les marchés; cette interprétation est peu vraisemblable car elle repose sur l'hypothèse selon laquelle κύκλος = ἀγορά, se fondant sans doute sur *Il.* XVIII 504: ἀγορὰ ἱερὸς κύκλος, mais il s'agit là d'un contexte et de réalités bien différents. Cf. à Aphrodisias, *RD* 28 (= *CIG* 2737), ..κύκλῳ τε ἐκείνου τοῦ ἱεροῦ, εἴτε τέμενος εἴ] τε ἄλσος ἐστίν, οὗτος ὁ] τόπος ἄσυλος ἔστω.

Remarquons également que Poseidon, Cos et Rhodes perçoivent en quelque sorte une taxe au deuxième degré sur les revenus d'autres divinités. De même toutes les autres recettes sont également des recettes au deuxième degré. Il est d'ailleurs fort rare qu'une divinité perçoive directement le revenu d'une taxe profane (*LSAM* 40, le prêtre perçoit le revenu de la taxe sur l'alun).

134. Chaque tiret introduit un groupe de taxes pris à ferme par une ou plusieurs personnes. La seule motivation que l'on puisse trouver à ces assemblages hétéroclites consiste vraisemblablement en la valeur globale des revenus que l'on pouvait espérer de l'addition des diverses taxes.

135. Cf. les règlements de Cos, *LSCG* 160 et 161.

136. A Érythrées, le sacerdoce qui est vendu pour la somme la plus élevée est celui d'Hermes Agoraios (*LSAM* 26). Par contre le document allégué par F. Sokolowski, *HThR*, p. 162 et n. 71 (*MDAI(A)* 1902 p. 78 sqq. = *OGIS* 484) ne peut être retenu comme preuve du paiement par les marchands de taxes aux dieux; sur ce point cf. R. Bogaert, *Banques...*, p. 231-134.

137. *LSCG* 161, Cos, imposition progressive: pour un contrat on doit un sacrifice de 10 dr.; de 1 à 5, 20 dr.; plus de 5, 50 dr.; à Éphèse, *JOEAI*, 1915, p. 286 sqq. un décret du I^{er} s. av. J.-C. donne une liste de taxes à payer en diverses circonstances (*supra* p. 211), on ne voit pas de quelle partie du texte F. Sokolowski tire, *art. cit.* p. 163, «lease 60 dr.»

138. Interprétation libre de νεωλκοί, souvent traduit par «ceux qui tirent les navires au sec» (dockers pour M. Rostovtzeff).

139. A propos des *neolkoi* et de l'interprétation des l. 22-29 de l'inscription cf. Vreeken, *op. cit.* p. 84-7. Il convient de redonner le texte des l. 22-23: θύοντωι δὲ κατὰ ταὐτὰ καὶ τοὶ νεωλκοὶ λαμβάνο[ντες] ὁμοίως καὶ οὗτοι παρὰ τῶν ταμιᾶν δραχμὰς ἑξήκοντα--. Les *neolkoi* doivent sacrifier comme ci-dessus (c'est à dire deux fois pour une valeur de 30 dr.) et reçoivent semblablement soixante dr. des *tamiai.* On doit en effet lier καὶ à ὁμοίως et non à οὗτοι comme le fait Vreeken, καὶ ὁμοίως exprimant l'idée de similitude entre la somme versée et celle remboursée et non aux catégories énumérées plus haut. Il y a donc seulement trois catégories qui sont remboursées par les trésoriers, les *neolkoi*, le navarque, les triérarques, c'est à dire qui font simplement l'avance d'une somme dont la dépense incombe en définitive à l'État. Ce dernier participe ainsi à l'établissement d'un culte qu'il a suscité. Il me semble que dans ces conditions les *neolkoi* doivent être considérés non comme une quelconque association mais plutôt comme un corps de fonctionnaires. Ces personnes fort diverses sont rapprochées à cet endroit du texte parce qu'elles sont les seules à bénéficier d'une telle situation.

140. F. Sokolowski, *LSCG*, p. 295 propose de voir dans les καρπολογεῦντες des «collecteurs de taxes en nature». W. A. L. Vreeken, p. 92-94 s'interroge à juste titre sur la présence de telles personnes au milieu d'une énumération de gens de mer et trouve le même terme dans des inscriptions de Thasos et de Colophon, J. et L. Robert restituent ce terme dans une inscription de Chios, Bull. 1961, 467. Dans les trois cas, il s'agit de magistrats et ceux de Thasos au moins ont quelque rapport

avec la marine (cf. J. Pouilloux, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, I, 1954, p. 122 sqq.). Notons en passant qu'en l'absence de précision suffisante l'étymologie ne peut être d'un grand secours pour préciser les fonctions de ces magistrats. F. Wehrli, *MH* 17, 1970, p. 104-106: «Les Karpologoi», réunit le matériel sans apporter de solutions neuves.

141. *Supra* p. 344 n. 173.

142. Phiale ou *poterion* de 100 dr. pour le citoyen bénéficiaire d'une *timè* dans sa tribu (300 dr. soit trois récipients pour les autres tribus), *LSAM* 62, Mylasa, Ier s. A Myonte, consécration de phiales par le stéphanèphore, P. Herrmann, *MDAI(I)* 15, 1965, p. 90-103 (cf. J. et L. Robert, Bull., 1966, p. 424). Cas semblables à Priène, Zeus Olympios; Bargylia, Apollon; Ad. Wilhelm, *Beiträge*, 187-189: M. Holleaux, *Études* II, 181-182.

143. *LSAM* 37 (Priène).

144. Milet, *LSAM* 53 (sacrifice à Asklépios, Ier s. ap. J.-C.; *LSCG* 159 (cf. *supra* p. 345); 160 (III° s. av. J.-C. Adrasteia et Némésis), notons dans ce dernier cas, que les esclaves affranchis doivent également faire un sacrifice.

145. *Supra* p. 107.

146. *Supra* II° partie ch. 3.

147. Welles, *RC* 25.

148. *Supra* p. 381 n. 188.

149. *LSCG* 155, (Cos, III° s. av. J.-C.) B, l. 5-6. Cf. *Syll.*^{3} 826 F, 5 et G 20 (Delphes).

150. *Supra* p. 172. Il est difficile de savoir comment étaient gérés ces biens des dieux mais il est possible que dans de nombreux cas l'exploitation donnait lieu à adjudication.

151. *Supra* p. 16.

152. *Supra* p. 227.

153. Cf. R. Bogaert, *Banques...*, p. 126-269, spécialement p. 145-147.

154. *Syll.*^{3} 46.

155. *Sardis* VII, 1, 1. Il est probable en effet que le sens que l'on doit attribuer à la gravure sur une stèle du contrat entre Mnesimachos et les autorités qui gèrent les biens du sanctuaire d'Artémis est la saisie définitive du domaine (*supra* III° partie ch. 6).

156. *Syll.*^{3} 742 (*IJG* I n° 4).

157. *Op. cit.* p. 247.

158. *SEG* IV 664 (cf. sur ce texte et le précédent T. R. S. Broughton, *ESAR* IV, p. 558-560).

159. *Monnaies antiques en Troade*, p. 31 (= *I. Ilion* 5).

160. C. B. Welles, *RC* 47.

161. Cf. également la fondation d'Hermias à Ilion, étudiée ci-après ou encore, dans un autre contexte, l'exemption de liturgies pour l'acheteur du sacerdoce, cf. *LSAM* 11, et *supra* p. 69.

162. *Supra* p. 206 sq.

163. B. Laum, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike*, 1914 et A. Manzmann, *Griechische Stiftungsurkunden. Studien zu Inhalt und Rechtsform*, 1962.

164. Ainsi par exemple, la fondation par Antiochos, fils de Séleucos Ier, à Milet d'un portique dont les revenus sont destinés à servir à la reconstruction du sanctuaire de Didymes (B. Haussoullier, *Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion* p. 34-46). Il est évident que la fondation et les revenus qui y sont attachés ont une valeur perpétuelle. Il est donc probable que les revenus du portique ont contribué non seulement à la construction de l'édifice qui portera une dédicace à Antiochos, mais

que ce fond, dont on prend bien soin d'insister sur le fait qu'il doit être distinct des revenus de la cité, a dû servir à beaucoup d'autres constructions dans le sanctuaire. Il est par contre question (l. 22-23) d'une mise en adjudication des travaux, comme il était de règle dans de nombreuses cités, mais dont la présence à Didymes est seulement accidentelle (*supra* p. 191). Nous n'avons donc pas de traces par ailleurs des travaux effectués grâce à la fondation d'Antiochos.

165. Il convient de noter qu'il est parfois difficile — et un peu arbitraire — d'isoler ces textes dans une série plus vaste de fondations funéraires sans mention explicite d'un autre «dieu» que le défunt. Un bon exemple récent serait la fondation d'Epikrates en Lydie (P. Herrmann-K. Z. Polatkan, *Das Testament des Epikrates*...); dans ce cas, et d'autres similaires, il faut sans doute reconnaître l'influence de Rome (comme le montrent P. Herrmann, *loc. cit.*; L. et J. Robert, Bull., 1970, 512). Le vocabulaire et toutes les modalités d'entretien restent bien entendu tout à fait comparables à ce que nous rencontrons dans la fondation de Diomédon par exemple (*supra* p. 204).

166. A. Archi, «Città sacre d'Asia Minore», *PP* 164, 1975, p. 329-344.

167. Le règlement concernant les prêtres publié par J. Friedrich, *Die hethitischen Gesetze,* Leyde, 1959, p. 32-5; F. Imparati, *Le leggi ittite* (1964) p. 66-9 et qui date de la fin du XVII° ou du début du XVI° s. comporte au § 52 des prescriptions concernant les mausolées. *KBo* XII 38 IV 3-12 (cf. H. G. Güterbock, *JNES* XXVI, 1967, p. 77 sq.), un sanctuaire rupestre en l'honneur de Tuthalija IV, consacré par son fils Suppilulijuma II est doté des revenus de 70 villages.

168. *KBo* VI 28(+) Vo 22-31 (A. Goetze, *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography,* YCS, 1940) qui contient des exemptions de diverses prestations ou corvées et prévoit des sanctions si les prescriptions ne sont pas respectées (*supra* p. 84).

169. *IGLS* I, 1 (peu avant 31 av. J.-C.) = Laum II 148-153; cf. sur ces inscriptions en dernier lieu H. Dörrie, *Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften-Funde,* 1964 et H. Waldmann, *Die Kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I,* 1973.

170. Apollon Mithra et Hélios Hermès sont distingués dans d'autres documents comparables, cf. Waldmann, p. 148, qui pense que cette ultime fusion est due à Antiochos Ier (p. 165 sqq).

171. Le document était affiché non seulement au Nimrud Dağ mais encore sur chacun des *temene*, ce qui explique la présence de plusieurs copies, parfois abrégées du même texte (*supra* p. 379 b. 156).

172. Les *komai* qui font partie du domaine royal sont très vraisemblablement un legs de la royauté achéménide, sinon quant à leur délimitation, du moins par leur situation à l'égard du roi. Il n'y a aucun doute qu'ici le roi cède ses droits régaliens sur les *basilikoi laoi*, dont on précise bien qu'ils seront à l'abri des interventions du pouvoir temporel. Cf. P. Briant, «Laoi et esclaves ruraux en Asie Mineure hellénistique» *Colloque 1971 sur l'esclavage (Besançon)* p. 103 sqq. et mes remarques *ibid.* 1972, p. 259 sqq. et *supra* p. 83.

173. *IGLS* 1, 94 sq.: εἰς συναγωγὰς καὶ πανηγύρεις καὶ θυσίας et plus haut (l. 91): εὐωχίας.

174. L'inscription trilingue de Xanthos a été publiée dans les *CRAI* de 1974 par H. Metzger, E. Laroche, A. Dupont-Sommer, p. 82-93, 115-125, 132-149, cf. également P. Demargne, *ibid.* p. 590, et J. et L. Robert, Bull., 1974, p. 553.

175. Telle est l'interprétation plausible proposée par E. Badian, *Studies Schachermeyr*, 1977, p. 40-50. Elle permet en effet d'insérer de façon plus aisée le document dans la chronologie traditionnelle des satrapes de Lycie. Les éditeurs proposaient Artaxerxès III Ochos et dataient l'inscription de 358.

176. Autres textes, Isthmos, *LSCG* 171 (II° s. av.); Iasos, *LSAM* 60 (Laum, II, 120 époque impériale); Halicarnasse, *LSAM* 72 (Laum II 117, III° s. av.); Myra (Lycie), O. Benndorf, *Reisen in Lykien* II, 36 n° 56 (*IJG* II, p. 113 n° 1) etc...

177. *LSCG* 177 (= Laum II 45; texte et commentaires in *IJG* II, XXIV B).

178. ξενῶνες, maisons d'hôtes.

179. Un κῆπος dans la consécration de Ῥόδων, J. et L. Robert, *Hellenica* IX, p. 41.

180. Sur ce type de consécration, *supra* p. 86.

181. Des variantes peuvent être retenues, ainsi à Halicarnasse, *LSAM* 72, c'est la prêtre qui a la jouissance des domaines, mais en contre-partie, il doit payer une somme de quatre statères d'or pour les sacrifices.

182. La présence de veaux (μόσχος) n'est pas fréquente parmi les animaux sacrifiés, du moins dans les règlements qui nous ont été conservés.

183. Il s'agit en effet certainement de mariages (cf. P. Sokolowski, *ad. loc.*) et non de cérémonies mal déterminées au bénéfice de l'un des membres nécessiteux de l'association (*IJG* II, p. 112-113).

184. *Infra* p. 424 n. 108.

185. *TAM* II 262 (avant 43 de notre ère); meilleure édition, L. Robert, *Documents de l'Asie Mineure méridionale* (1966) p. 30 sqq.

186. *Supra* p. 160.

187. *LSAM* 9 (II° moitié du II° s. av. notre ère) = Laum II 65 = *I. Ilion* 52; pour le commentaire de cette inscription, cf. R. Bogaert, *Banques*..., p. 237-8.

188. Cf. le commentaire de F. Sokolowski, *ad. loc* p. 29. Il est vraisemblable qu'il faut sous entendre un substantif (ἡμέραι *vel simile*) et que nous sommes en presence d'une fête appelée Ἰλιεῖα dont le nom seul laisserait penser (cf. J. Vanseveren, *RPh*, 1936, LXII, p. 253-4) qu'il s'agit de fêtes d'Ilion et non de la confédération, cette première impression semble confirmée par le partage entre les *phylai* des intérêts de la fondation et surtout le sacrifice à Zeus Polieus (l. 24).

189. Cf. *supra* n. 60.

190. R. Bogaert, rapproche le document de trois autres fondations confiées aux banquiers publics (*Milet* I, 3, 145; *Didyma* 488; un autre texte d'Ilion *CIG* 3600, réédité par R. Bogaert, p. 238); dans les deux premiers cas, il ne s'agit pas de fondations cultuelles proprement dites, le troisième texte est trop mutilé pour qu'on puisse en tirer des renseignements sûrs. A l'époque impériale à Chios (J. Vanseveren, *RPh*, 1937, p. 335 n° 5) un agonothète verse 10000 dr. d'Alexandre à titre de *summa honoraria* dont les premiers revenus serviront à argenter une barrière dans l'Asklépieion et la table (si fréquente dans le mobilier des sanctuaires), les revenus suivants permettront la confection d'offrandes d'or et d'argent. Malheureusement aucune précision «technique» ne nous est fournie. A Aphrodisias, Attalos fils d'Adrastos prêtre à vie d'Héraklès lègue à Aphrodite une forte somme: 122000 deniers. Il s'agit pour une part d'argent qu'il a prêté à des citoyens d'Apollonia de la Salbake; les prêts sout gagés sur des terres qui se trouvent sur le territoire de cette dernière cité. Cf. Th. Reinach, *REG* 19, 1906, p. 231-238 n° 138-141 (= B. Laum, *Stift.* II, 102); dans la même inscription Itharos, fils de Menippos, *hieros*, fait donation d'une somme égale (141 l. 11); Laum interprète *hieros* comme un nom propre.

191. *Forschungen in Ephesos*, t. II, *Das Theater*, 1912, n° 27 p. 127 sqq.; l'édition des textes épigraphiques est due à R. Heberdey, cf. les comptes rendus de G. Radet, *REA*, 1913, 313-30; Ch. Picard, *RPh*, 1913, p. 77-92 (et également *Éphèse et Claros*, index s.v.); A. Reinach, *REp*, 1913, 227-238.

192. Il faut en effet mettre ces statuettes en rapport avec le travail des «orfèvres» dont l'action est dépeinte *Actes* XIX, 24.

193. Cf. en dernier Fleischer, *Artemis v. Ephesos*, 1973.

194. Il est probable que, même dans le cas où les statues sont signalées comme étant d'or, elles sont en réalité ἐπίχρυσοι.

195. Cela montre bien combien cette forme paraisait plus sûre que la précédente ou qu'il était difficile de placer, même à Éphèse des sommes de façon permanente et à un taux assuré.

196. S'agit-il à cette date des prêtres placés au sommet de la hiérarchie à la place du Mégabyze comme le pense Picard?

197. Cf. *supra* p. 96. A comparer avec le rôle de Libys dans la fondation de Diomédon. Le rôle des deux *hieroi* consiste à surveiller et à nettoyer (ou faire nettoyer) les offrandes. Sur le «préposé aux dépôts» *supra* p. 221.

198. *Supra* p. 36.

199. *Supra* p. 108.

200. Outre les exemples d'Ilion et Éphèse analysés ci-dessus, on pensera à *LSCG* 58-59 (Calauria), deux fondations privées mais qui prennent pour cadre le sanctuaire de Poseidon, divinité principale de l'île.

201. *FIRA* II, p. 285, Tituli ex corpore Ulpiani; XXII, Qui heredes institui possunt, 6: «Deos heredes instituere non possumus praeter eos, quos senatus consulto constitutionibusve principum instituere concessum est, sicuti Iovem Tarpeium, Apollinem Didymaeum Mileti, Martem in Gallia, Minervam Iliensem, Herculem Gaditanum, Dianam Ephesiam, Matrem Deorum Sipylenen, Nemesim, quae Smyrnae colitur, et Caelestem Salinensem Carthagini». A noter que sur les neuf sanctuaires retenus pour l'ensemble du monde romain, cinq appartiennent à notre ère géographique, deux autres étant d'origine phénicienne. Il s'agit donc là d'une coutume qui était «canalisée» et plus tolérée que véritablement acceptée par les autorités romaines. A Éphèse, à l'époque d'Hadrien (129 ap. J.-C.) Artémis pouvait recevoir des héritages et même les terres tombées en déshérence (*Syll.*^{3} 839, cf. *infra* p. 454 n. 198). Cf. déjà les honneurs rendus à Tib. Claudius Reginus qui avait légué sa fortune à Artémis (F. Miltner, *JOEAI* 45, Beiblatt, 1960, p. 56). Cf. encore D. Knibbe, *ibid.* 49, 1974, Neue Inschriften III, n° 11.

202. Cf. la conclusion de A. M. Andreades, *A History of Greek Public Finances*, t. I, 1933 (appendice au livre III: «Les finances des temples»); pour l'auteur, il y a fusion virtuelle entre les deux budgets, confirmée par le fait que les prêts des sanctuaires aux États se faisaient par un simple jeu d'écritures. Il n'y a pas de budget des cultes, pas de budget du tout.

203. F. Sokolowski, «Problème financier dans les rapports de l'État et du temple en Grèce», *Actes du premier congrès de la fédération internationale des associations d'études classiques, Paris 1950* (1951) p. 387-392. Le paragraphe d'introduction de cette (rapide) mise au point mérite d'être cité intégralement. «Les finances sacrées dans les États grecs à l'époque classique et hellénistique ne constituent qu'une branche des finances publiques. Il est donc difficile de discuter le problème financier dans les rapports de l'État et du temple. Pourtant, dans les documents financiers, existe une nette séparation entre l'argent sacré (ἱερὰ χρήματα) et l'argent public (δημόσια χρήματα). A ces termes distincts, correspondent des modes différents d'administration. Cette séparation semble indiquer qu'au début les finances sacrées ne faisaient pas partie des finances publiques. A l'origine, les finances des temples étaient problablement gérées par les organisateurs des centres cultuels, autonomes et indépendants de l'État. Le contrôle financier imposé au sanctuaire par l'État est le terme d'un long processus historique qui a aboli l'indépendance financière des temples. Malheureusement nous ne saisissons que la fin de ce processus». On peut souscrire à l'esprit sinon toujours à la lettre de ce développement (surtout en fonction des exemples donnés par l'auteur à l'appui de sa thèse).

204. Cf. R. Bogaert, *Banques*..., p. 282-3 et 299-301.

205. Parmi beaucoup d'autres exemples, *LSCG* 155 (Cos, III° s. av. J.-C.) B, 3-5: μεταφερόν]τω δὲ καὶ [κατ' ἐνιαυτὸν] ἐκ τοῦ θησαυ[ροῦ---] καὶ αἵτινές κα ἀπ[αρχαὶ ἐμβάλλωνται τ]ῶι θεῶι-- «Que l'on transfère chaque année du trésor... et celles des *aparchai* qui reviennent au dieu...». Cf. également M. Holleaux «Inscription trouvée à Brousse», *Études*... II, p. 73 sqq. l. 11: καὶ τὸ εἰς τὰ ἱερὰ καὶ πόλεως διοίκησιν ἀργύριον — «et les fonds destinés aux frais du culte et aux dépenses de l'administration publique» (cf. *ibid.* p. 94 pour des parallèles).

206. J. Crampa, *Labraunda* III, 1 (1969) lettres n° 1 et 5 (p. 6 et 27).

207. Cela peut être exactement comparé avec la situation des deux Comana, de Pessinonte, etc... telle que nous la décrit Strabon, cf. par ex. *supra* p. 53 sqq.

208. D. G. Hogarth, *Excavations at Ephesos*, 1908, p. 120-144, fig. 29 (avec une contribution de J. Keil); *SGDI* IV 4, 49; Schwyzer, *DGE* 707; L. H. Jeffery, *Local Scripts*..., p. 339, 334 n° 53 et pl. 66 (face A seulement); G. Manganaro, «SGDI, IV, 4 n. 49 e il bimetallismo monetale di Creso», *Epigraphica* 36, 1974, p. 57-77.

209. G. Manganaro, *loc. cit.* p. 61. Il envisage même la possibilité d'une datation encore plus haute, à la fin du VII° s.

210. Il convient tout d'abord de remarquer le terme est presque entièrement restitué. Parmi les textes d'époque archaïque un rapprochement paraît s'imposer avec le fragment 92 de Sappho (Th. Reinach éd., CUF 1960 = 99 Diehl), où l'on rencontre le forme δῶρα. Ce fragment de poème, au demeurant peu compréhensible dans l'état où il nous est parvenu, a été diversement commenté: au sens banal de «don» — le plus couramment retenu — S. Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente* (1947) p. 278-9 et *Pensiero storico classico* I p. 116 propose de substituer «tribut» suivi en cela par G. Manganaro qui pense en outre qu'il convient de lier cette rubrique à la suivante (ἐκ πόλεως), affirmant ainsi la dépendance de la cité à l'égard du sanctuaire. Il me semble que la disposition du texte invite au contraire à les distinguer.

211. Cf. la note précédente; D. van Berchem, «Trois cas d'asylie archaïque», *MH* 17, 1960, p. 26: «...où plutôt qu'un prélèvement sur une caisse propre à la ville nous préférons voir par analogie avec le *nautikon* la produit d'un octroi ou éventuellement d'un impôt perçu sur les objets manufacturés en ville». Une telle interprétation semble forcer le texte mais il est difficile d'apprécier ce que pouvaient être les rapports de la cité et du sanctuaire à cette époque (cf. *infra*). S'il s'agit bien d'une catalogue des sources de financement destinées à la construction du temple, il est normal que l'une des rubriques soit constituée par l'argent fourni par la cité.

212. Bon nombre de commentateurs proposent de traduire par «bois», «droit sur les biens forestiers», etc... (J. Keil; D. van Berchem, R. Bogaert, G. Manganaro). Remarquons tout d'abord qu'il n'est pas rare que des inscriptions commémorent la consécration d'une part du butin de guerre (*supra* n. 79 et n. 86); de plus, plusieurs textes d'époque archaïque (il s'agit il est vrai de fragments poétiques) donnent à δόρυ le sens de «lance» avec l'idée très explicite que celle-ci est le moyen d'acquérir par excellence de l'aristocrate. Cf. Archiloque, frgmt 7 (F. Lasserre -A. Bonnard, CUF): ἐν δορὶ μέν μου μάζα μεμαγμένη et une idée tout à fait comparable exprimée par le crétois Hybréas *apud* Athénée XV, 695. Le fragment d'Archiloque a suscité de nombreux commentaires, notons que V. Ehrenberg, *CPh* retient le sens de «lance» plutôt que «navire» (Davison, *CR* 74, 1960, 1) ou «arbre», «bois» (Pocock, *ibid.* 75, 1961, p. 179); dans le même sens, Gentili, *RFIC* 93, 1965, p. 129-134.

213. Face B, l. 9, la restitution ἐκ ττõ κή]πο est loin d'être assurée, elle est cependant plausible, cf. p. 172 et les analogies avec la fondation de Xénophon à Scil-

lonte. Les autres rapprochements de Ch. Picard, *op. cit.* p. 62 sont assez discutables; de même G. Manganaro propose, avec des points d'interrogation des restitutions pour le début de la face B, ἐχ ττῶν νεωρίων ?? chantiers navals, ?ῥαπ[τιχο̄], travaux de couture. Rien là d'assuré.

214. Cela tient à trois facteurs au moins:

— nous avons vu plus haut que le vocabulaire de l'inscription fait problème. Il y a peu à attendre de comparaisons avec des documents épigraphiques contemporains. Faut-il se tourner alors vers la poésie lyrique? les poèmes homériques? le vocabulaire classique? Outre les exemples déjà cités, on rappellera les interprétations divergentes du verbe ἐργα<ζ>ό[μ]εθα (*infra* p. 427 n. 140).

— il convient de rappeler aussi le mauvais état de conservation de la plaque (et aussi la nécessité d'une révision du texte, G. Manganaro, p. 60 et n. 8), cela implique les lectures et les restitutions ne doivent pas être considérées comme assurées dans leur intégralité.

— la reconstruction des rubriques donne également lieu à des interprétations différentes, en particulier quant aux rapporte qu'ont entre eux les éléments séparés par une interponctuation; par exemple, il me paraît plus vraisemblable de lier les l. 5-6: ἀργυραῖ ἐ[χ ττο̄] ναυτι[ϙο̄ .... et υτο̄ ἑβδομήϙοντα μνέαι (*contra* Manganaro) en soulignant, comme le fait Manganaro, p. 67, l'opposition des deux «postes» précédents par ἐνθένδε et ἐνθάδε.

215. L. Robert, *Hellenica* IX, p. 78 (région du Granique, entre Cyzique et Lampsaque), boustrophédon: --- ηνο τηστέγην ἐποίησεν χοὶ ξυνεῶνες ἀπὸ τῶν τεμενέωγ χαὶ τῶν δερμάτων --- ο Λευχίππο τὸν νεὼν ἐξεποίησεν αὐτοχερίηι ---. L'inscription est gravée sur une petite colonne qui se trouve au Musée d'Istamboul. La provenance indiquée est «région de Biga»; une colonne apparemment identique provenant de Biga (Pegai? cf. L. Robert, *Villes*, p. 184), permet peut-être une localisation plus précise pour ce petit *naos*.

216. Gestion collégiale également à Éphèse comme le montre l'emploi du pluriel (ἀρύομεν, ἐργαζόμετα) mais là s'arrêtent les certitudes, le texte ne permet pas de dire s'il s'agit de prêtres ou de magistrats. La plupart des commentateurs optent pour la première solution en partant du postulat que la cité est alors tributaire du sanctuaire. C'est en effet assez vraisemblable, mais on ne saurait l'affirmer comme le fait Manganaro en alléguant le texte d'Arrien, *Anab.* I, 17, 10: τοὺς δὲ φόρους ὅσους τοῖς βαρβάροις ἀπέφερον τῇ 'Αρτέμιδι ξυντελεῖν ἐχέλευσεν, qui indique un transfert et non une restitution.

217. Cf. D. Sterghiopoulos, *Les finances grecques au VI° s.*, 1949.

218. Ce qui peut apparaître comme une première tentative de prévision en matière de dépenses de cultes (*supra* p. 192) n'a pas forcément pour autant valeur de preuve de l'existence d'une caisse des cultes, parfois même tout au contraire, c'est ainsi qu'à Thèbes du Mycale (*LSAM* 39, moitié du IV° s.), le règlement impose des sacrifices à dates fixes à la population déchargeant ainsi la cité de ce souci.

219. *LSAM* 44.

220. *LSS* 85, fin du V° s. av. J.-C.

221. Sur la politique royale à l'égard des sanctuaires, cf. V° partie, ch. 10.

222. *Supra* p. 216 sqq.

223. *Supra* p. 186 sqq.

224. Les trésoriers des biens sacrés sont au nombre de six dans les premiers comptes datés avec certitude (288/7), deux sont délégués à Didymes à partir de 272/1 au moins (cf. A. Rehm - R. Harder, *Didyma*, p. 251a.

225. A partir de 224/3, la formule utilisée est ἐν τῆι πρώτηι ἑξαμήνωι... (n° 447).

226. B. Haussoullier, *Etudes...*, et *supra* p. 412 n. 164.
227. *LSCG* 155.
228. *IJG* II, 4.
229. E. Weiss, *JOEAI*, 1915, beibl. 286-306.
230. Deux d'entre eux sont publiés par J. Keil, *JOEAI*, 1926, beibl. 280 sqq. (= *SEG* IV 516). La seule édition de la totalité de l'inscription est celle de F. K. Dörner, *Der Erlass des Statthalters von Asia Paullus Fabius Persicus*, diss. Greifswald, 1935.
231. *CIL* 7124, avec des restitutions proposées par Dörner, *op. cit.* p. 26-31.
232. *LIV* 23, 1.
233. R. Syme, «Who was Vedius Pollio?», *JRS* 51 (1961), p. 28.
234. K. M. T. Atkinson, «The «Constitutio» of Vedius Pollio at Ephesus», *RIDA* IX, 1962, p. 261-289.
235. J. et L. Robert, *Hellenica* IX, p. 14 à propos d'un décret de Sardes (*ibid.* p. 7-19). Le contenu est très proche de l'acte de Pollion, ainsi que la date (les éditeurs datent l'inscription du règne d'Auguste). Il s'agit de répartir entre différents sacrifices et concours les revenus qui ont été accrus, les circonstances ne sont pas connues (mais cf. *ibid.* p. 13), on sait simplement qu'un particulier a promis une somme (ἐπαγγελία) pour la célébration des Euméneia et des Panathénaia. La différence entre les textes repose sur le fait que dans un cas l'auteur de la *diataxis* est un envoyé de Rome, dans l'autre la cité.
236. *Supra* II° partie, ch. 4.
237. Cf. D. Magie, *RRAM*, p. 545, *contra* Atkinson, *op. cit.*
238. *Supra* p. 88.
239. *Op. cit.* p. 248 cf. discussion sur la prospérité de l'Asie au II° s.
240. C. F. Atkinson, *op. cit.* p. 275 et la référence à D. Magie, p. 651.
241. C. Blinkenberg, *Lindos, fouilles de l'acropole, 1902-1914, II; Inscriptions* (1941) n° 419 (= *LSS* 90).
242. L. 1-2: ψάφισμα --- περὶ τᾶς παρακαταθήκας τᾶς 'Αθάνας; sur la *parakatatheke*, *supra* p. 226.

CHAPITRE VIII

1. *Supra* p. 226 sqq.
2. Strabon XIV, 1, 22.
3. Il s'agit des *thesauroi* dont il a été question *supra* p. 194; cf. R. Martin, *BCH* 64-65 (1940-1) photo p. 164, coupe p. 165, fig. 3. De tels monuments ont été découverts en Égypte, à Délos, Théra et à Cos. On pourrait également penser au terme θησαυροφυλάκιον connu par Artémidore, *Onirocriticos* I, 74 (II° s. après J.-C.), ed. R. Hercher, 1864, et Thémistios, *Orationes*, 7, 91 d (IV° s. ap. J.-C.) ed. W. Dindorf, 1852, avec le sens de lieu où l'on conserve les trésors; ce terme a été restitué à tort semble-t-il par G. E. Bean, *JHS*, 1952, p. 18, dans une inscription du musée d'Antalya publiée par J. et L. Robert, *Hellenica* IX, p. 41 sq. l. 11-12 (à la place de θησαυ[ρὸν λίθινο?]ν); enfin, ce qui ajoute à la confusion pour le *thesauros*: Hésychios Θησαυρὸς · εἰς ἀγαλμάτων καὶ χρημάτων ἱερῶν ἀπόθεσιν οἶκος.
4. Cf. R. Herzog, *Kos I. Asklépieion* (1936) p. 132.
5. *LSCG* 155 A, l. 15 sqq: ἐχέτω δὲ ὁ θησαυρὸς κλαΐκας τέσσαρας, τᾶν δὲ κλαικῶν τὰμ μὲν μίαν τοὶ προστάται ἐχόντω τὰ(ν) δὲ ἑτέραν τ[οὶ ἱερο]φύλακες τὰ[ν] δὲ τοὶ ταμίαι τὰν δὲ ὁ ἱερεὺς τοῦ 'Ασκλαπιοῦ.

6. Ch. Michel, *Recueil...*, 832 l. 44-45: τῶν δ' ἐνελίνπανεν ἐν τῶι οἴκωι. Cf. M. Kohler, *MDAI(A)* VII, 1882, p. 374; M. Fraenkel, *RhM* LVII, 1902, p. 153.

7. Sur cette question difficile cf. W. Dinsmoor, *AJA*, 1936. La thèse complémentaire de J. Tréheux (1959), cf. Duval, *RH* 224, 1960, p. 241-2, est restée inédite.

8. Les quelques données sont rassemblées par R. Bogaert, *op. cit.* p. 287.

9. *IG* I^2, 232-292, 310; II-III^2, 1370 (Athéna; Athéna et autres Dieux; cf. W. S. Ferguson, *The Treasurers of Athena*, 1932, de nombreux articles, spécialement dans *Hesperia*, de Woodward, W. E. Thompson; J. Tréheux, *Études d'Archéologie classique* III (1965) p. 5-85; *IG* II-III^2, 1514-1531, Artémis Brauronienne, T. Linders, *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia Found in Athena* (Stokholm, 1972); Éleusis, Asklépieion, etc...

10. J. Coupry, *ID* (Amphictyonie délienne) 89-104/33 (1972). Cf. J. Coupry, *Atti. 3° congr. int. epigr. Roma 1957* (1959) p. 55-61; F. Dürrbach, *ID* n° 290-498 (1926 et 1929), etc...

11. *Supra* p. 219 sqq.

12. J. Tréheux, *BCH* LXXX, 1956, p. 462-479. «L'inventaire des clérouques d'Imbros (*IG* XII, 8, 51)». Le texte est amélioré sur plusieurs points.

13. *IG* VII: 303, 3498, etc...

14. Égine, Furtwangler, *BPhW*, 1901, p. 1597, culte de Mina et Auxésia vraisemblablement du V° s. à l'époque de la domination athénienne; Céos, Ch. Michel, *Recueil* n° 834; etc...

15. A. Rehm - H. Harder, *Didyma. II. teil: Die Inschriften* (1958) n° 425-478. Signalons également à Milet l'existence d'un inventaire inédit (C. Habicht, *Die Inschriften von Asklepieion*, p. 110 en donne deux lignes: ὀθόναι λιναικαὶ παλαιαὶ ἀχρεῖαι, τρεῖς ἄλλαι ἡμιτριβεῖς κεκομμέναι δύο -- λημνίσκοι ξυστοὶ πράσινοι κατακεκομμένοι δύο) du II° s. av. J.-C.; cité par J. et L. Robert, Bull. 1971 n° 587. Le début de cet inventaire a disparu. Cela interdit de préciser les circonstances de sa gravure et même la divinité concernée. Il semble cependant qu'il s'agit d'un inventaire extraordinaire (certains objets sont dits ἀχρεῖοι mais sont néanmoins répertoriés); d'autre part le contenu (petits objets de métal précieux, vêtements, etc...) suggère plutôt une divinité féminine par comparaison avec des inventaires similaires (Brauron, Samos).

16. *Supra* p. 19 sq.

17. Témoignage de la difficulté des temps.

18. *Infra* p. 439 n. 37.

19. *Didyma* 424 (= *CIG* 2852 = C. B. Welles, *RC*, n° 5 avec bibliographie).

20. *Gnomon* 1959 (compte rendu de l'ouvrage de A. Rehm - H. Harder) p. 668-669.

21. n° 434-437, συμμαχιδοῦ δραχμάς alors que dans les autres inventaires les poids sont donnés en drachmes d'Alexandre, rhodiennes ou de Milet selon la date les inventaires.

22. Cf. n° 431-432: le graveur avait commencé à graver le n° 432 avant d'avoir terminé la gravure de l'inventaire précédent (cf. planche 91), il a dû effacer — incomplètement — ce qu'il avait inscrit à tort. Ceci implique que la gravure se faisait à partir de documents inscrits sur un matériau périssable (*supra* p. 221 à Samos).

23. Le n° 447 (224/3) présente cependant un cas particulier: la première partie — seule conservée — de l'inventaire a été dressée ἐν τῆι π[ρώτηι ἑξα]μήνωι (l. 4) ce qui implique un deuxième inventaire semestriel — mais c'est là un cas unique — peut être d'ailleurs à cause du mauvais état de conservation des stèles de la période.

24. *Supra* p. 19 et p. 192.

25. Cf. D. Rouse, *Greek votive offerings* (1922), une phiale lisse avec omphalos en bronze, D. G. Hogarth, *Excavations at Ephesus* pl. XV n° 12.

26. n° 128 l. 6 (Apollon); 431, l. 5 et 7 (*id.*); 432, l. 12 (Poseidon); 433, l. 10-12 (Dionysos), etc...

27. φιάλιον (428, l. 9, 463 l. 34); phiale à anses (433, l. 12); ϰυλίϰιον (433, l. 18); Keras (426, l. 8); βαταϰία (433, l. 16); Prusiades (463, l. 22-25) etc...

28. 424, l. 18-19: λαβόντες αὐτὰ ἀγαθῆι τύχηι ἀπόδοτε εἰς τὸ ἱερὸν ἵνα ἔχητε σπένδειν ϰαὶ χρᾶσθαι ὑγιαινόντων ἡμῶν.

29. Amos, Cyrène, etc... cf. aussi *infra* n. 55.

30. 426, l. 4.

31. 426, l. 12-15.

32. 433, l. 4-7.

33. 463, l. 10.

34. 424, l. 56.

35. 424, l. 54.

36. 446, l. 4 (50 dr.) 464, l. 7; la plupart de ces phiales ont été offertes par Séleucos I^{er}. Pour avoir une image de ces phiales travaillées, dont le galbe est formé de décors végétaux stylisés, cf. par exemple, celles qui ont été trouvées à Gordion au cours de la fouille des différents tumulus.

37. 436, l. 4.

38. 431, l. 8 sqq.

39. Ὑπομηλίδες, cf. A. Rehm, *Zeitschrift für Indogermanischen Forschungen*, 61, (1954) p. 180-186. Il s'agit de petits objets d'or dédiés à Artémis et A. Rehm propose d'y voir la représentation d'un fruit de petite taille (le poids est presque toujours d'un χρυσοῦς).

40. 426, l. 9.

41. 427.

42. A comparer avec inventaires athéniens.

43. 446 (dont 20 = 2000 dr.) offertes par Xenares fils d'Antenor.

44. 475.

45. Il s'agit de dons des Séleucides, Lagides, Galates, mais un autre nom revient fréquemment dans nos inventaires, celui de Prusias de Bithynie (463, 469, 473, peut-être 462); de même le contenu du n° 467 sans nom de dédicant intitulé et tout le début perdu — indique clairement qu'il s'agit — nombre et poids — d'une offrande royale. Or dans cette période, Prusias est celui qui fait le plus fréquemment des offrandes. Il est donc probablement le dédicant de notre inscription. A noter également Olympichos, dont C. Habicht, *GGA* 213, 1960, p. 160, restitue le nom dans l'inscription 439.

46. 424.

47. *Supra* p. 270.

48. *Supra* p. 237.

49. Trépied d'argent, 3345 dr. 433 l. 4-6; vases d'un poids de 300 dr. 426 l. 4-5.

50. A la différence du n° 446 où il semble qu'une phiale soit offerte comme ἀπαρχή.

51. Remarquons ici le rôle du collège des agonothètes, il ne paraît pas absolument nécessaire, comme le pense B. Haussoullier, *Études...*, p. 230-233, qu'il s'agisse d'une somme prélevée sur des dons fait pour les concours. Il est probable que les agonothètes étaient des magistrats importants dont le rôle n'était pas limité à l'*agôn*.

52. 428 l. 9: un phialion de 19 dr. 2 ob. Cette rubrique fait difficulté, tout

d'abord parce que le texte ne se laisse pas immédiatement interpréter. On lit en effet ἀπὸ τῶν ΛΚΤΡΩΝ que les éditeurs proposent d'amender en Λ<Υ>ΤΡΩΝ (discussion *op. cit.* p. 260) et c'est en effet la solution qui permet le mieux d'expliquer la faute du lapicide. L'inventaire n° 428 date de 275/4 et A. Rehm, après W. Otto, proposait de lier l'interprétation du terme λύτρα à la guerre contre les Galates pour y voir une sorte d'*aparchè* que les Milésiens auraient été dispensés de verser. M. Wörrle, *Chiron* 5, 1975, p. 66-7, revient sur ce texte à propos d'une inscription mentionnant la Guerre galatique. Il écarte l'interprétation précédente et propose de corriger en λ<ά>τρων, alléguant pour cela les lexicographes, qu'il traduit par salaire d'esclaves (évoquant p. 67 n. 1 la possibilité d'un versement par les esclaves sacrés).

On remarquera cependant que λάτρον n'apparait pas dans le vocabulaire des inscriptions alors que λύτρον n'y est pas rare. Ainsi à Kula (ce qui signifie en réalité dans une inscription de la région de Kula), W. M. Ramsay, *JHS* X, 1889, p. 227 n° 24 (= Steinleitner n° 11): -- μετὰ τῶν συγγενῶν ἕξ -- λύτρον κατ' ἐπιταγὴν Μηνὶ Τυράννῳ καὶ Διῒ 'Ογμηνῷ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ θεοῖ[ς]. Ramsay rapproche pour le terme λύτρον l'inscription à (Men) Galliko, publiée en dernier lieu par E. N. Lane (texte *supra* p. 315 n. 32). F. Steinleitner, *Die Beicht*... p. 36 sq. résume les opinions de ses prédécesseurs: Ramsay, *loc. cit.* et P. Perdrizet, *BCH* XX, 1896, p. 87 penchent pour une équivalence avec εὐχή et traduisent par expiation à la différence de K. Buresch, *Aus Lydien*..., p. 75 qui propose «Lösegeld». Steinleitner s'appuie sur les papyrus (en particulier d'Oxyrrhynchos) et diverses inscriptions pour proposer «lösemittel» en liaison avec des affranchissements d'esclaves.

En bref, il semble qu'on puisse, en fonction des textes rassemblés retenir deux sens pour le terme λύτρον: «expiation» d'une part et «affranchissement par rachat» de l'autre. Je pencherais dans le cas de Didymes pour la deuxième solution. Le dieu pouvait recevoir une part de la somme versée en compensation de la libération dans le cas où il avait servi d'intermédiaire.

53. 426 l. 6-8, sans doute une dîme du butin de guerre, cf. à Éphèse, *supra* p. 208.

54. 433 (270/69) l. 16-17: sur les revenus sacrés de l'année les trésoriers de 271/0 ont remis à leurs successeurs trois petites coupes d'un poids total de 151 dr.

55. 435 l. 10, le texte est trop mutilé pour en saisir le sens, on peut cependant raisonnablement penser qu'il est question des revenus des domaines sacrés (dont nous ne savons rien par ailleurs) — le n° 432 contient également une mention apparemment très proche (l. 6-7) φιάλαι δύο ἐκ Κυζίκου, ἃς ἀπήνεικαν ἐκ τῶν τεμενῶν τῶι θεῶι; le verbe est curieux s'il s'agit d'un revenu de terres sacrées et L. Robert *Gnomon* 1959, p. 668 suggère d'y voir une référence à une victoire de Cyzique sur les Galates (l'inventaire est daté de 271/0) les phiales consacrées entreraient ainsi plutôt dans la rubrique ἐκ τοῦ πολέμου.

56. 463 l. 20 sq. La tribu Asopis fait une offrande d'une valeur de 500 dr.

57. 445, l. 7.

58. 466 l. 8-9, réchaud d'un poids de 500 dr. d'or offert ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν τῶν αἱρεθέντων ἐπὶ τὰς κατασ[···

59. 439 l. 7, 451 l. 6 et 9; 463 l. 32.

60. 447 l. 10; 468 l. 10; 477 l. 6-7.

61. Ch. Michel, *Recueil*..., n° 832. Cf. les remarques du premier éditeur, C. Curtius, *Inschriften und Stud. z. Gesch. von Samos*, n° 6 et p. 10-21; P. Foucart, *Mémoire sur les colonies athéniennes*..., 1878, p. 387-390 et en dernier lieu, D. Ohly, *MDAI* (A) 68, 1953, p. 34-37 «Die Götter und ihre Basis».

62. l. 13-42.

63. l. 42-45.

64. l. 56-79.

65. La cité participe aussi à l'achat de la vêture à laquelle peut être consacrée une somme (*LSAM* 73, 35).

66. *BMC Ionia*, pl. XXXVII, 5 (Julia Mamaea); XXXVI, 17 (ép. impériale tardive).

67. *Ibid.* pl. XXXVII, 2 (Commode); 6 (Gordien le Pieux). Suivi en cela par beaucoup d'autres auteurs, cf. R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien* (EPRO XXXV) 1973, pl. 86b-87b; cf. également L. Lacroix, *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques*, 1949, p. 210.

68. *Op. cit.* p. 390.

69. On peut se demander si ce ne sont pas les colons athéniens qui ont introduit cette divinité dans l'Héraion.

70. *Supra* p. 223. Pour avoir une idée de la disposition de l'ensemble il faut avoir à l'esprit l'admirable coupe d'onyx dite «coupe des Ptolémées» du cabinet des médailles. Cf. J. Le Goff, *La Civilisation de l'occident médiéval* pl. 231 et H. P. Buhler, *Antike Gefässe aus Edelstein*, 1973 (farbt. I).

71. l. 33-34: στρουθοὶ ὑπὸ τῆ[ι] τραπέζηι (2 dorés, 2 partiellement en argent).

72. C'est ainsi, me semble-t-il qu'il faut comprendre la liste d'objets qui suit Φιλόστρατος ἀπέγραφε (l. 35): Philostratos est vraisemblablement l'un des *tamiai* du collège sortant et a fait office de secrétaire de ce dernier. Cela justifierait le retour à une liste de vêtements après les objets qui se trouvent sur la table d'offrande.

73. l. 45 sqq. Plusieurs vêtements ou objets signalés comme en mauvais état, soit à cause de l'ancienneté du don, soit parce qu'ils ont été consacrés ainsi (cf. *Anthol. Pal.* VI, *passim*).

74. Le poids du lot le plus lourd est de 956 dr.; le moins lourd dont tous les chiffres sont conservés pèse 845 dr. 2 ob.

75. l. 45, ἐκ τοῦ γάμμα.

76. l. 52, ἐμ μαχαιροθήκει.

77. J. Tréheux, *art. cit.*

78. l. 38-39: ἐκ τοῦ βιβλίου τοῦ σεσημασμένου.

79. l. 39. S'agit-t-il d'un simple sacristain ou d'un véritable conservateur? Cf. à Éphèse à propos de la fondation de Salutaris *supra* p. 205. Une inscription de l'Héraion de Samos, C. Habicht, *MDAI (A)* 1973, montre que le rôle des *hieroi* était loin d'être négligeable et il conviendra de remarquer une fois de plus le «télescopage» entre les habitudes administratives proprement grecques et même spécifiquement athéniennes et le poids de la tradition orientale (cf. P. Foucart, *op. cit.* pour des conclusions similaires fondées sur les monnaies étudiées plus haut).

80. G. Klaffenbach, *Mitt. des deutschen. Arch. Inst.*, *MDAI (A)* 6 (1953) 15-20, «Archaïsche Weihinschrift aus Samos». Sur la dîme, *supra* p. 194.

81. *Supra* p. 406 n. 83.

82. A. Maiuri, *ASAA* IV-V (1921-1922) n° 3-4 p. 463 sqq. (*SEG* IV 187-188 A et B); M. C. Şahin, «Five inscriptions from Halicarnassus», *ZPE*, 1976, n° 4 p. 21 sq., qui propose comme date approximative la deuxième moitié du IV° s. av. J.-C.

83. Quelle signification accorder aux offrandes de Mausolle; peut-il s'agir du dynaste? Le document ne comporte aucune indication de filiation ou d'ethnique mais ce n'est pas un argument décisif (dans un sens ou l'autre).

84. *SEG* IV 187, l. 14 Βασιλε[ίδης τοῦ 'Αριστοῦ πρῶτο]ν ἱεροποιῶν. Basileides fils d'Aristes est sans doute le même personnage que l'on doit restituer aux lignes 15-16 avec une formule proche de celle-ci. Il apparaît en effet que la longueur des

lignes, telle qu'elle est suggérée par les éditeurs du *SEG* (à la suite d'A. Wilhelm, *Glotta*, 1925, 78) est trop courte; elle reposait en partie sur la restitution des lignes 19-20, φιά[λη Μαυσ]όλλου mais dans tous les autres cas l'inventaire donne un sinon deux qualificatifs (λεία, ἰτεόφυλλος, ἐπιπρόσωπος) et la restitution de la ligne 32 donne une longueur approximative des lignes pour le reste de l'inscription et l'on peut contrôler celles-ci grâce au fac-similé donné par Maiuri. Une révision de la pierre serait nécessaire. Il est clair en effet que la cadrage est mauvais: il ne manque presque rien à droite, au contraire la lacune à gauche est généralement plus vaste que celle indiquée par les éditeurs du *SEG*.

85. Apollon est le plus fréquemment nommé, mais aussi Déméter ἐν δρόμωι Déméter Demosias, Hestia Boulaia (L. Robert, *OMS* I, p. 201), Asklépios.

86. C'est à dire dont le galbe est constitué par des feuilles de saule, par opposition aux phiales lisses de la note suivante.

87. Très comparables à celles des inventaires de Didymes (*supra* p. 217 et p. 420 note 26).

88. Le plus marquant est un psykter de 800 dr.

89. Une petite oenochoé de 148 dr.

90. ἀπὸ τῶν ἀπαργμάτων *supra* p. 194.

91. *I. Ilion* 151 (= LW 1743 d = *MDAI(A)* IX, 1884 p. 69 sq.) cf. J. M. Cook, *Troad* (1972) p. 120 pour une attribution, semble-t-il définitive, de l'inventaire à Athéna et non à Apollon thymbréen (cf. déjà Th. Homolle, «Donarium», in *DdA*, p. 371 note 135).

92. De ce fait, le restitution par H. G. Lolling des l. 16-17 paraît bien hasardeuse, il faudrait semble-t-il: ἄγου]σαι τούτω[ν ὁλκὴ δραχμαί--- et la même restitution à la ligne 3.

93. *IG* XII suppl. n° 1 (Artémis Thermaia?), après des noms au génitif, vraisemblablement ceux de magtistrats: εὑρέθησαν χαλκῶ στα(τῆρες) τμει´ καὶ ἀργυρίω 'Αλεξ(ανδρείω) φπθι´.

94. *IG* XII, 2 n° 13.

95. B. Pace, *ASAA* VI-VII (1923-4), 402-412, n° 126 (*SEG* VI, 728 A et B), révision du texte déjà partiellement publié (*SEG* II, 705); cf. également B. Pace, *Ausonia* X, 1922, 169 sqq.; *Anat. St. Ramsay*, «Diana Pergaea», p. 299-303. L'inscription mériterait une nouvelle étude sur la pierre. Autre inventaire, G. E. Bean, «Inscriptions in the Antalya Museum», *Belleten Türk Tarih Kurumu*, 22 (1958) n° 59.

96. L'interprétation de la ligne 44 face B en Διογένο[υς] Αὐ[ρ]η(λίου) χρυσοῦ Σιδ(ή)του (Pace) paraît impossible — ou en tout cas aurait pour conséquence d'amener l'inscription aux environs du III° s. de notre ère, ce que la forme des lettres et le contexte excluent.

97. Cf. par exemple Strabon XIV, 4, 2. D. Magie, *RRAM*, p. 232 et 1134.

98. Cf. L. Robert, *Hellenica* V, p. 64 sqq.

99. Cf. la légende des monnaies de bronze du II° s. av. J.-C. Fάνασσα Πρειία *BMC Lycia, Pamphylia*, p. 119 sqq.; ainsi que les tétradrachmes de Pergé avec la légende 'Αρτέμιδος Περγαίας que H. Seyrig, *RN*, 1963, p. 43 interprète comme «l'exemple typique d'un monnayage sacerdotal» (sur ces problèmes *supra* p. 232).

100. L. Robert, *Monnaies antiques en Troade*, p. 45-45 s'appuie en effet implicitement sur le passage précité de Strabon: ... τὸ τῆς Περγαίας 'Αρτέμιδος ἱερόν, ἐν ῷ πανήγυρις κατ'ἔτος συντελεῖται pour discuter l'interprétation de H. Seyrig, *op. cit.* Notre texte, largement postérieur, ne peut fournir aucun argument dans le débat.

101. Une offrande est faite par une prêtresse d'Artémis (si l'on accepte la restitution ἱερεί]ας 'Αρτέμιδος), A l. 7, femme d'un habitant de Sidé. Cela supposerait que — au moment de la gravure de l'inventaire — la prêtrise d'Artémis était par-

tagée entre les cités pamphyliennes, confortant ainsi l'hypothèse de L. Robert. En ce qui regarde l'ethnique 'Ολυμ[πη]νοῦ (B, l. 58-59), il me semble qu'il est plus naturel de l'associer à la cité d'Olympos plutôt qu'à l'Olympène (Strabon, XII, 8, 8); enfin, on peut douter de l'interprétation de B. Page, *Studies Ramsay* p. 300 pour lequel Εὐβίου (B, l. 57) doit être lu Εὐβ<ο>ίου.

102. G. E. Bean - P. M. Fraser, *The Rhodian Peraea*, 1954, n° 11 (= *SEG* XIV, 687); cf. les remarques de J. et L. Robert, *Bull.*, 1955, 214. Notons l'existence d'un tel catalogue à Cyrène (II° s.-I^{er} s. av. J.-C.), règlement relatif à l'usage des coupes sacrées puis inventaire de ces dernières: cf. *SEG* IX, 73 et XIII, 618, la première partie du texte seulement, *LSS* 117.

103. *Supra* p. 217, etc....

104. Certains poids donnés par les auteurs semblent discutables, il faudrait une photo de l'inscription pour pouvoir vérifier certaines lectures (l. 30, 36 par exemple).

105. C'est là une pratique courante à Athènes par exemple (cf. les hydries d'argent qui apparaissent dans l'inventaire *IG* II^2, 1412, 1424 a, avec des poids de peu inférieurs à 900 ou 1000 dr.).

106. Chios, *LSCG* 116 (= *Syll.*^{3} 986), IV° s. Les vingt deux premières lignes sont consacrées à des prescriptions pour la protection de la verdure autour du sanctuaire (cf. III° partie, ch. 2), les l. 22-30 précisent les amendes qui frapperont ceux qui feront sortir la vaisselle consacrée du sanctuaire, sans faire le sacrifice qui convient et sans prévenir les magistrats: σκεῦα ἐκ τõ ἱερ[õ μὴ']χφέρεν τὰ ἱερά· [ἢν δ' ἐχ]φέρηι ἀρεστή[ριον ὀφεί[λ[ε]ν· [τ]ὸν δὲ [ἰδ]όντα πρὸς τὸς βα[σι]λέας κατειπε͂ν· ἢν [δὲ] μὴ κατείπει, πέντε στατῆρας ὀφείλεν ἱερὸς τῶι θεῶι. Cf. à Loryma (Pérée rhodienne) *LSAM* 74, l'interdiction de sortir les ἀναθήματα du sanctuaire.

107. *Supra* p. 191.

108. *LSCG* 177 (*Syll.*^{3} 1106) l. 120-130 et supplément l. 155-157: ἀνέθηκα δὲ καὶ λυχνίας δύο κα[ὶ] λύχνους χαλκοῦς ἑπταπύρους δύο καὶ ἐσχάραν τετράγω[ν]ον καὶ κρατῆρα καὶ τάπητα καὶ τράπεζαν καὶ στεφανίσκους πέντε τοῖς ἀγάλμασιν χρυσοῦς καὶ ῥόπαλα δύο καὶ θυμιατήρι[α] τρία κατάχρυσα καὶ κλίνην ὥστε πάντα ταῦτα ἱερὰ εἶναι τοῦ Ἡρακλεῦς, καὶ βάθρον τῆς κλίνης καὶ κύκλον χαλκοῦν, l. 155-157: ἀνέθηκα δὲ καὶ ὑαλίνας [φιά]λας τέσσαρας καὶ χλανίδ[α ἀλο]υργάν.

109. J. et L. Robert, *Hellenica* IX, p. 41 sq. (Pisidie, époque impériale), avec bibliographie; *Syll.*^{3} 996 (Smyrne); *SEG* II 698 (*Hellenica* IX p. 43 sq.) au musée d'Antalya, époque impériale; *ibid.* p. 44 (environs de Burdur); *CIG* 3071 cf. *OGIS* 326 note 23 (*B. Laum, Stiftungen*... II, n° 91, Téos liste d'objets donnés aux Attalistai de la cité).

110. Les tables, τραπέζαι, figurent souvent dans le mobilier des sanctuaires élément indispensable pour le dépôt de l'offrande (cf. par exemple l'inscription des clérouques de Samos) mais de plus en plus, avec le développement des banquets sacrés, les tables servent aussi à cet usage (n'oublions pas que les dieux et les hommes sont associés dans ce rite). Sur ces tables, cf. L. Robert *op. cit.* p. 45 et J. Vanseveren, *RPh* 1937, p. 336, et sur l'ensemble de ce mobilier l'article «Donarium» de Caillemer (*DdA*).

111. Les κλίναι se rencontrent dans nos inventaires, mais on peut également penser aux inventaires athéniens, par exemple *IG* I^2, 276.

112. Plusieurs termes peuvent être utilisés, ἀνακλιντήριον, *Hellenica* IX p. 4; θρόνος, dans les inventaires athéniens, etc...

113. Cf. l'inscription de Diomédon.

114. L'autel, βωμός est souvent accompagné d'un brûle-parfum, λιβανωτρίς ou θυμιατήριον, cf. parmi d'autres exemples: La Carie II, 183 (Kidrama), 'Αρτέμιδι

κυ...ενδι τὸν βωμὸν καὶ τὴν λιβανωτρίδα Λούκιος Ἀκίριος Μύων εὐχήν; J. Keil - A. von Premerstein, *Zweite Reise in Lydien*, n° 20 (Thyatire): Ἀπόλλωνι Τυρίμνωι Ἐπικράτης Νουμηνίον ὁ ἱερεὺς αὐτοῦ τὸν βωμὸν σὺν τῇ λιβανωτρίδι, W. M. Ramsay, *SHAEPRE*, 1906, 319 n° 2 (Pisidie): φιάλην καὶ χάλκωμα καὶ πάτελλαν καὶ λιβανωτρίδα. Cf. Wickert, RWK *s.v.* λιβανωτρίς (1926); *AJA* 1939, 250-1; *RA* 1951, II, 4-8 pour des exemples hors d'Asie Mineure. Cf. également Keil-Premerstein, τὸν θυμιατῆρα βωμόν, Hyrkanis, *Erste Reise in Lydien* n° 124 (Artémis Persique); Iasos, dédicace aux divinités égyptiennes, L. Robert *OMS* III p. 1485: [τὸν] βωμὸν μετὰ τῶν [περὶ] αὐτὸν θυμιατη[ρίων].

115. Un *thesauros* dans la dédicace au dieu Men (*Hellenica* IX, p. 41-42 (l. 11-12) il s'agit ici d'un tronc à offrandes, en effet figure également dans l'inscription, un ταμεῖον fermé par une porte avec une grille. Il s'agit vraisemblablement (J. et L. Robert, *loc. cit.*) de l'endroit où étaient déposés les objets précieux et en premier lieu, les 300 derniers consacrés par Ῥόδων.

116. C. Blinkenberg, *Lindos, Fouilles de l'Acropole (1902-1904)* II: *Inscriptions* Tome I (1941) n° 2 (99 av. J.-C.) col. 148-199 (cf. l'importante bibliographie suscitée par cette inscription col. 151-152. *Supra* I° partie ch. 2).

117. Pour d'autres exemples de ce genre littéraire, cf. les fragments de Polémon d'Ilion, *FHG* 108 sqq., et surtout le livre VI de l'*Anthologie Palatine.*

118. C'est ainsi, me semble-t-il, qu'il convient d'interpréter les mentions d'Athana Polias à Ialysos, Camiros et Rhodes (cf. le point de vue différent de C. Blinkenberg, col. 162).

119. K. Latte, *Glotta* 34 (1955); cf. Bull., 1952, 177; 1955, 255; le δεκατήφορος n'est pas quelqu'un qui perçoit des impôts, mais qui acquitte une dîme, ici en nature, par l'offrande de vases qui ont été incisés avant cuisson et sont donc consacrés par le potier.

120. Le même terme pour la 13° offrande (cf. également l'inscription de l'Artémision; *supra* p. 208).

121. Il s'agit là apparemment d'une technique rhodienne, cf. à Délos, *IG* IX, 2 l. 68-69: φιάλη λεία ὀμφαλον ἐπίχρυσον ἔχουκα Ῥοδίων [ἀν]άθημα.

122. Ἱλατήριον, à rapprocher de ἀπὸ τῶν λύτρων de l'inventaire n° 428 de Didymes.

123. *Supra* p. 22.

124. Cf. *supra* p. 226. On pense évidemment au dépôt effectué par Xénophon dans l'Artémision d'Éphèse, avant son départ en campagne.

125. Parfois avec la graphie archaïque Athanaia, associée à Poteidan dans la 12° offrande: dans ce cas, il ne peut y avoir de doute, il est indispensable que cette formule ait été lue sur quelque offrande archaïque.

126. Telle est l'opinion de C. Blinkenberg, col. 178; cf. les *Nikai* d'or d'Athènes et *IG* I^2 368.

127. *Les origines antiques de la banque de dépôt* (1966) et *Banques et banquiers dans les cités grecques* (1968). On consultera également avec profit Ziebarth, «Hellenistische Banken», *ZfN* XXXIV, 1924, p. 36 sqq.; T. R. S. Broughton, *ESAR* IV, p. 888-891; J. A. O. Larsen, *ibid.* p. 357-379.

128. Par ses installations (*supra* p. 216) mais bien entendu aussi par la terreur qu'inspire la divinité et son action lorsque le sanctuaire est menacé, cf. P. Roussel, «Le miracle de Zeus Panamaros», *BCH* 55, 1931, p. 91-116 (en rappelant les *epiphaneiai* de diverses divinités, par exemple celles d'Athana Lindia).

129. Xénophon, *Anabase* V, 3, 4, sqq.: «Quant à la part d'Artémis d'Éphèse, à l'époque où il revient d'Asie avec Agésilas pour aller en Béotie, il la confia à Mégabyzos, néocore d'Artémis, parce qu'il prévoyait que cette route ne serait pas

sans dangers pour lui. Il lui recommande, s'il revenait sain et sauf de lui remettre cette somme, s'il lui arrivait quelque chose de la consacrer à la déesse en lui offrant ce qu'il croirait lui être agréable. Quand Xénophon eut été exilé, lorsqu'il habitait déjà à Scillonte où il avait été établi par les Lacédémoniens, Mégabyzos vint à Olympie pour assister aux Jeux et lui rendit son dépôt».

130. Strabon XIV, 1, 22; Xénophon, *loc. cit.*; Diogène Laërce II, 6, 7; Plaute (d'après Ménandre) *Bacchis* 227-330; Plutarque, *Démétrios* 30, 1; César, *Bell. Civ.* III, 33; 105; Dion Chrysostome, 31, 54-55; Aelius Aristide, 23 § 24 (éd. Keil).

131. *IG* II^2, 1400, l. 48, 50; 1401 l. 33-35; 1407, l. 42; 1445, l. 24; Cf. D. Simon, *ZRG* 82 (1965) 45, n. 25; W. Schubart, *Festschrift Poland, PhW*, 1932, n° 35-38, p. 133-140). παραϰαταθήϰη 'Αθηναίας: W. Hellebrand, PWK XVIII, 3, 1186-1202; le rapprochement formel de παραϰαταθήϰα τᾶς 'Αθάνας dans *Lindos* II 2, 419 et de παραϰαταθήϰη 'Αθηναίας à Athènes amène R. Bogaert, *Banques*..., p. 283 à émettre l'hypothèse suivante: «Il est possible que la παραϰαταθήϰη 'Αθηναίας mentionnée dans les comptes des trésoriers athéniens ait été également un fonds spécial». Cette interprétation doit être repoussée dans la mesure où nous sommes ici en présence d'inventaires et non de comptes; de plus, les objets en «dépôt» ne représentent quantitativement que peu de choses. A Thasos, *paratheke* au sens de dépôt, sans équivoque, cf. J. Pouilloux, *BCH*, 1947-8, p. 262 sqq.

132. *Supra* p. 224.

133. *Lindos* II^2, 419. Cf encore en Béotie, l'inscription du Cabirion de Thèbes *IG* VII, 2420 (fin III° s. av. notre ère) l. 33 sqq., et l'interprétation de Bogaert, *Banques*..., p. 102 sq.

134. Cf. *supra* p. 212.

135. Inscription de Mnesimachos (*Sardis* VII 1, 1). Si le terme [παραϰαταθή]ϰη doit être restitué col. I l. 3, il s'agit d'une somme prêtée — selon des modalités particulières — alors que col. II l. 11 et 13 il faut plutôt penser à un dépôt de garantie en attendant l'issue d'une procédure judiciaire.

136. Dans l'inscription d'Éphèse *IJG* II, 4, παραθῆϰαι voisine avec les termes plus explicites que sont ὑποθῆϰαι et ἐπιθῆϰαι (dettes hypothécaires et de seconde hypothèque — d'autres composés en ἐπὶ, *supra* p. 107). R. Bogaert, *op. cit.* p. 251, traduit le premier par «dettes garanties par des gages mobiliers» en s'appuyant sur le sens premier de «dépôt». Il note par ailleurs (p. 264) qu'en Égypte *parakatatheke* est fréquemment employé au sens de prêt.

137. *Origines*..., p. 130-131.

138. Strabon, XIV, 1, 22: «...Mais comme un certain Herostratos l'avait incendié, ils (les Éphésiens) en reconstruisirent un autre plus beau ayant réuni les ornements des femmes et leurs biens privés et ayant vendu aussi les colonnes précédentes. Les décrets pris alors en sont le témoignage, décrets qu'Artémidore dit être ignorés de Timée de Tauroménion... (celui-ci) rapporte comment ils procédèrent à la reconstruction du temple sur les dépôts faits par les Perses; mais il n'y avait pas alors de dépôts confiés et s'il y en avait eu, ils auraient brûlé avec le temple et le toit s'étant effondré dans l'incendie; qui aurait souhaité avoir la garde de dépôts dans un sanctuaire à ciel ouvert».

Dion Chrysostome XXXI, 54-55 (fin I^{er} s. ap. J.-C.): «Vous savez donc que les Éphésiens ont de larges sommes d'argent parmi celles déposées dans le temple d'Artémis, une partie appartenant à des personnes privées, pas seulement des Éphésiens mais aussi des étrangers et des gens de partout, d'autres à des peuples ou des rois. Tous ceux qui déposent ces sommes le font pour la sécurité du lieu, car personne n'a essayé de s'attaquer à ce lieu malgré les innombrables guerres et le fait que la ville ait été prise de nombreuses fois. Il est clair que cet argent est déposé dans un compte public, mais aussi, comme le montrent les listes, qu'il est d'usage pour les Éphésiens d'en tenir la comptabilité. Ils ne le prendraient assurément pas quand quelque nécessité se fait jour, ou même ne le prêteraient pas, ce qui pourrait ne pas paraître terrible, mais je pense qu'ils détacheraient les ornements de la déesse, avant de se saisir de cet argent».

139. *Origines*... passim.

140. C'est toute la question de l'interprétation de la face B de l'inscription d'Éphèse (*supra* p. 209). Quel sens doit-on donner au terme ἐργα<ζ>όμεθα R. Bogaert, *op. cit.* p. 34 sq., après D. Hogarth, *op. cit.* p. 140, ne croit pas à la possibilité de donner à ce terme (*contra* J. Keil) le sens technique que l'on rencontre seulement à partir du IV° s. Hogarth en fait un récapitulatif, un *résumé* (en français dans le texte) de paragraphes précédents. Cette interprétation est difficilement admissible étant donné que le montant de ce paragraphe est inférieur à un certain nombre d'autres. Le problème reste donc entier.

141. R. Bogaert s'attache *op. cit.* p. 144-156 à isoler un «chaînon» syro-palestinien pour d'éventuelles influences orientales sur le monde grec, en particulier en ce qui regarde la banque; Cf. I° partie ch. 1, pour d'autres possibilités de contact par l'Anatolie.

142. *Syll.*^{3} 46; cf. Bogaert, *Banques*..., p. 271 sq.

143. *Supra* II° partie ch. 4.

144. Bogaert, *loc. cit.* et déjà B. Haussoullier, *BCH* IV, 1880, 295-320.

145. Plusieurs cités ou bourgades Cariennes sont en effet mentionnées, (Argos, Pedasa, Salmakis, Termera, etc...). La plupart des noms sont cariens.

146. *Supra* p. 291 et en dernier lieu D. Behrend, «Rechtshistorische Betrachtungen zu den Pachtdokumenten aus Mylasa und Olymos», *Akten des VI Int. Kongresses für G. und L. Epigraphik, München 1972* (1973) p. 145-168.

147. W. Judeich, *MDAI (A)* 14, 1889, 381 l. 4, 383, l. 5; W. H. Buckler, *ABSA* 22 (1914-16), 194, 196 II, col. I B.

148. Bogaert, p. 268-69.

149. *Ibid.*

150. *Supra* p. 70.

151. *SEG* II, 565, Ier siècle (Pleket 33) Cf. A. Wilhelm, *Anz. A. K. Wien* 61, 1924, p. 144 qui propose de voir dans les εἰρημένοι ἄνδρες de l'inscription l'équivalent des προδανεισταί de la précédente.

152. *OGIS* 444 (= *IGR* IV, 197 = *LSAM* 10) Cf. en dernier lieu L. Robert, *Monnaies antiques en Troade* (1966) p. 16-17 et R. Bogaert, *Banques*..., p. 239.

153. Sur le fonctionnement et les «clients» de la banque sacrée de Délos, cf. R. Bogaert, *Banques*..., p. 126 sqq.

154. L. Robert, *op. cit.* p. 20 note 1.

155. Le règlement date de 77 av. J.-C.

156. Cf. bien que nous soyons à une époque bien antérieure (III° s.) l'inscription publiée par L. Robert, *Monnaies antiques*, p. 31 (concernant les villes de Myrléa et Chalcédoine).

157. *GDI* 3, 179, l. 4-8.

158. A. Asboeck, *Das Staatswesen von Priene in hellenistischer Zeit,* 1913; R. Bogaert, *op. cit.* p. 254 sq.

159. *I. Priene*, 20-21, l. 5-8 et 24-28; 22, l. 24-26, (entre 270 et 262 av. J.-C.).

160. *I. Priene*, 108: 2158 dr. d'Alexandre et 4 ob. d'intérêts dûs peuvent être remboursés grâce à la générosité d'une citoyen de Priène.

161. *Supra* p. 227.

162. *Syll.*^{3} 742 (*IJG* I, 4) 85 av. J.-C.

163. *I. Priene*, 111, l. 202-209 (début du I^{er} siècle); cf. également les prêts sacrés consentis par l'une des *phylai* de Samos, G. Klaffenbach, *MDAI (A)* 51, 1926, p. 36-38, n° 5.

164. Cf. Appendice V.

165. Cf. Dion Chrysostome, XXXI, 54-55 et *supra* p. 226.

166. Les rapports d'Oropherne et de Priène (Polybe XXXIII, 6; Diodore XXXI, 32) sont tout à fait exemplaires à cet égard.

167. C'est vraisemblablement le cas de l'Asklépieion de Cos.

168. *Supra* p. 205. Un exemple similaire à Lampsaque, *LSAM* 8 (Asklépios II° s. av. J.-C.) quoique les modalités semblent différer quelque peu (mais l'inscription est très mutilée). A Aphrodisias, Attalos lègue à Aphrodite des sommes qu'il a prêtées à des citoyens d'Apollonia de la Salbaké sur hypothèques prises sur leurs domaines. Dans ce cas le sanctuaire va se substituer au prêteur initial vraisemblablement selon les mêmes modalités (Th. Reinach, *REG*, 1906, p. 235-238; cf. L. Robert, *EA*, p. 382 note 4; *La Carie* II, n° 148).

169. Cf. Cl. Préaux, *l'Économie royale des Lagides* (p. 267 sqq.).

170. *Op. cit.* p. 271 et bibliographie *ibid.*

171. *Ryland dem.* III, p. 76-80; *P. dem. Loeb,* 44, 45, 68, *P. Cairo dem.* 30, 616 a et b, et H. Thompson, *A Family Archive from Siut*, p. 25 (II° s.).

172. A. L. Oppenheim, «A fiscal Practice of the Ancient Near East», *JNES* 6 (1947), 116-120.

173. *Pol.* 1257 a-b.

174. E. Curtius, «Ueber den religiösen character der griechischen Münzen», *Monatsber. Ak. Berlin,* 1869, 465-481.

175. B. Laum, *Heiliges Geld. Ein historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes,* 1924.

176. E. Will, «Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage», *RN*, 5° série 17 (1955) 11-13. (Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 1132b, 31-1133b, 28) et *RH* 1954, p. 209 sqq.

177. E. Will, *loc. cit.* p. 212.

178. Outre les ouvrages de E. Curtius et B. Laum cités *supra*, il convient de signaler que ce problème a été étudié dans plusieurs ouvrages de numismatique ou traitant de problèmes économiques, à l'exception de quelque auteurs qui ont purement et simplement nié l'existence d'un tel monnayage, cf. K. Regling in Von Schroeter, *Wörterbuch der Münzkunde*, 428 et 486, la plupart des savants se sont montrés très prudents, en cette matière, cf. Cl. Préaux, *Économie royale des Lagides,* p. 267 sqq., M. Rostovtzeff, *SEHHW*, p. 435, 1282, 1418, et en dernier lieu R. Bogaert, *Banques...*, p. 295-297.

179. Liste donnée par R. Bogaert, *op. cit.* p. 295 note 78.

180. *Ibid.* note 79.

181. L. Robert, *Monnaies antiques en Troade* (1966) cf. spécialement les p. 36-46, compte rendu très détaillé de l'ouvrage de R. Bellinger, *Troy supplementary Monographs* 2: *The Coins* (1961).

182. R. Bellinger, p. 23-36.

183. Si la monnaie d'argent est seulement une monnaie de panégyrie, on peut s'interroger sur la monnaie qui était utilisée le reste du temps pour les échanges.

184. R. Bellinger, n° 133-137 (vers 175-150, cf. L. Robert, *op. cit.* p. 59 note 1).

185. *BMC Mysia*, p. 99.

186. L. Robert, *op. cit.* p. 67-82.

187. *Op. cit.* p. 88-90.

188. *Op. cit.* p. 45-46.

189. *RN*, 6° série, tome V (1963) p. 43-51.

190. *Op. cit.* p. 43, cf. *BMC Lycia*, p. XXVIII sq. et 119 sqq.; F. Imhoof-Blumer, *Kleinasiatische Münzen* (1901) p. 326 sq.

191. Cf. L. Robert, *loc. cit.*

192. XIV — 4, 2, ...τὸ τῆς Περγαίας 'Αρτέμιδος ἱερόν, ἐν ᾧ πανήγυρις κατ' ἔτος συντελεῖται.

193. H. Seyrig, *op. cit.* p. 46 n° 3, propose de dater le monnayage de bronze du I° s. av. notre ère, il serait ainsi contemporain de la 3° série des tétradrachmes «autonomes». Sur ces monnaies qui portent la légende WANAΨAΣ ΠΡΕΙΙΑΣ, cf. Head *HN* p. 702; *BMC* Lycia p. 122.

194. H. von Fritze, «Die Münzen von Pergamon», *Abhandl. Ak.*, Berlin 1910, *Anhang* p. 28-32 (Cf. L. Robert, *op. cit.* p. 46).

195. *Études de Numismatique grecque*, 1951, p. 136-139, à propos de l'article «Stater» de K. Regling dans PWK, 1929, 2172-2177.

196. B. V. Head, *HN*², 585 (= *BMC Ionia* p. 189 n° 51, pl. XXI, 8): à l'avers tête d'Apollon laurée de 3/4 face, au revers un lion debout à droite. A titre d'hypothèse, Head propose de mettre en relation cette monnaie et la reconstruction du temple de Didymes.

197. L. Robert, *op. cit.* p. 44; R. Bogaert, *Banques...*, p. 296.

198. *BMC Galatia*, p. 18 n° 1 (pl. III, 10) et 2, tête de Cybèle avec coiffure tourelée parfois associée à Attis ou Attis seul, (de facture médiocre), revers lion assis, Head, *HN*², p. 748.

199. H. Waddington, *RN*, 1861, p. 9, J. P. Six, *NC* XVIII, 1878, p. 103; E. Babelon, *Les Perses achéménides* (1893) p. LI et 45 n° 314 sq. (pl. VII, 16-17); J. de Morgan, *Manuel de numismatique orientale*, I, (1936) p. 60-61, fig. 48. (cf. Honigmann, PWK, suppl. IV, 734 et G. Goosens, *Hiérapolis de Syrie*, 1943, p. 84).

200. F. Imhoof-Blumer, *Lydische Stadtmünzen* (1897) p. 27 et n. 2.

201. G. F. Hill, *NC*, 1899, p. 189 sq., *BMC Cilicia*, p. 119-124.

202. Cf. *MAMA* III, 69; D. Magie, *RRAM*, p. 1144 n° 23.

203. *BMC Cilicia*, p. 119 n° 2 (Pl. XXI, 8).

204. Cf. D. Magie, *op. cit.* p. 1354 sq. n° 12. Pour le titre de toparque, cf. L. Robert, *La déesse de Hiérapolis Castabala*, p. 96 n. 6.

205. Strabon XII, 3, 33 (cf. *supra* p. 59).

206. Sur les origines, mal connues, de ce dynaste, et les confusions possibles, cf. les remarques de D. Magie, *RRAM*, p. 1407 n° 26.

207. Les monnaies portent à l'avers Μάρκ(ου) 'Αντωνίου Πολέμωνος 'Αρχιερέως, au revers Δυνάστου 'Ολβέων τῆς ἱερᾶς καὶ Κεννατ(ῶν) καὶ Λαλασσέων ∢ Ι' ou ∢ ΙΑ' (*BMC Cilicia*, LIII sq., 123). Il est intéressant de noter que le titre de toparque a été remplacé par celui de dynaste. Cf. les monnaies portant à l'avers Πολέμωνος βασιλέως ou encore Βασιλεὺς Μ. 'Αντ. Πολέμων au revers de monnaies à l'effigie de Galba. Il s'agit vraisemblablement toujours du même personnage (Magie, *op. cit.*; *contra* Head, *BMC*, p. LIV) connu également par Fl. Josèphe *Ant. Jud* XX, 7, 3 § 145 avec le titre de Κιλικίας βασιλεύς.

208. Ainsi Alexandre à Hiérapolis: Auguste à Pessinonte (F. Imhoof-Blumer, *Griechische Münzen*, p. 229 n° 759).

209. *CIG* II 2953; O. Benndorf, FE I, p. 40, Cf. Vitruve X, 2, 11 sq. Il n'est pas absolument assuré que les marbrières d'Éphèse appartiennent à Artémis. En tout cas elles ont dû leur exploitation en grande partie à Artémis et aux dieux secondaires d'Éphèse.

210. Venant des îles Corseai, Cf. B. Haussoullier, *RPh* XXII, 1898, p. 42, 1926, p. 84 sqq.

211. XIII, 1, 16 (Cf. XIII, 1, 13).

212. T. R. S. Broughton, *ESAR* IV, p. 624 sq.

213. *Didyma* 394 (54/3), 34 défenses qui représentent un poids total de 24 talents et 20 mines (cf. A. Rehm, *ibid.* p. 166; B. Haussoullier, *RPh*, 1921, p. 60).

214. *Didyma* 218 II (vers 30 av. J.-C.) renouvellement de l'offrande de Ptolémée XII pour un poids identique de 24 talents et 20 mines.

215. *Didyma* 424 (= Welles, *RC* 5), l. 43-53; Cf. hors du monde grec ou hellénisé, Matthieu II, 11. «Il lui offrirent de l'or, de l'encens, de la myrrhe».

216. *Supra* III° partie, ch. 6.

217. Pour l'importance de la vente sur les marchés des animaux de sacrifice, cf. la correspondance de Pline avec Trajan, *Lettre* 96, 10 (sans toutefois aller jusqu'à penser, avec S. Reinach, *Orpheus*, 1914, p. 371, que Pline était l'interprète des doléances des marchands de bestiaux qui se plaignaient de ne plus vendre de victimes pour les sacrifices).

218. *Supra* p. 193.

219. *Supra* p. 407 n. 99.

220. Cf. *LSAM* 54 et pour Didymes, L. Robert, *Sinuri*, p. 49 sqq.

221. *Didyma* 38, 39, 41, etc...

222. T. R. S. Broughton, *ESAR* IV, p. 827-829.

223. *Actes* XIX, 23-34, *supra* II° partie ch. 4.

224. Mais on peut penser aux nombreux ex-votos en terre cuite qui sont des temples modèle réduit.

225. *Supra* p. 205.

226. Lucien, *De Sacrificiis*, 12.

227. Théophraste, *Traité des Odeurs*, IX, 4; Dioscoride, I, 81-84; Pline *HN* XII, 30-36 (avec le commentaire de E. Ernout), etc...

228. Si on y inclut les rites funéraires, cf. Pline XII, 82-83.

229. Cf. par ex. M. Rostovtzeff, *SEHHW*.

230. L'importance du don de Séleucos Ier (dont il faut rappeler les campagnes orientales) est à rapprocher des exigences d'Antiochos III à l'égard des Gerrhéens: 500 talents d'argent, 100 talents d'encens et 200 de parfum (Polybe XIII, 9, 5).

231. Cf. art. «Turibulum» in *DdA*.

232. *Supra* p. 424 n. 114.

233. Cf. R. Sigismund, *Die aromata in ihrer Bedeutung für Religion, Sitten, Gebrauche, Handel und Geographie des Altertums*, Leipzig 1884; H. Von Fritze, *Die Rauchopfer bei den Griechen*, Berlin 1894; Steiner, PWK, 1933, 1134-1146 s.v. Myrrha; G. Ban Beek, «Frankincense and Myrrh in Ancient South Arabia», *JAOS* 78, 1958, p. 141-152; J. Innes Miller, *The Spice Trade of the Roman Empire*, 1969; M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*, 1972, etc...

234. Cf. à Éphèse, la location d'une boutique d'encens appartenant vraisemblablement au sanctuaire (*FE* IV 1, p. 82 n° 2, III° s. av. J.-C.); la taxe sur l'encens de *Syll.*^{3} 1000; une certaine quantité d'encens figure parmi les éléments du loyer annuel de terrains à Mylasa, Olymos, etc. Cf. par exemple LW 323-4 (W. H. Buckler, *ABSA* XXII, 1916, p. 211 n° VII); Philostrate, *V. Soph.* 611 Wright: le rhéteur Hermokrates demande à l'empereur Sévère 50 talents d'encens pour sa consommation personnelle (comme médicament) et pour honorer les dieux. Il souligne que l'on est dans une période de disette et que les prix ont augmenté. On peut donc aisément imaginer qu'étant donné ce qui est demandé, Hermokrates pourra faire des bénéfices importants en revendant l'encens.

235. Costos, 5 $^1/_2$ den. la livre, casia (cannelle) entre 5 et 50 den. la livre, cinnamone, 1000 puis 1500 deniers la livre, myrrhe, entre 3 et 50 deniers, encens entre 3 et 6 deniers la livre.

236. Encens *IG* XI^2, 287; *ID* 290 (5 dr. et 5 dr. 2 ob. la mine); myrrhe *IG* XI^2 161, 203, 287; *ID* 338, 372, 396, 461 (entre 3 dr. 2 ob. et 4 dr. 3 ob. le cotyle).

237. Cf. M. K. Trofimova, «Iz istorii ellenistitcheskoï ekonomiki», *VDI* 76 (1961) p. 59-63 et E. Will, *Histoire politique* I, p. 162, sur les formes «non commerciales», de l'économie hellénistique.

238. *KUB* XVII 21 III 4-10 traduction A. Archi, *op. cit.* p. 336.

239. *KUB* XXIV 2 Vo 5-9. cf. O. Gurney, *Annals of Archeology and Anthropology* XXVII, 1940, p. 32 sqq.

240. *KUB* XXIV 3 (+) II 5-13.

241. Cf. l'exemple du temple d'Athéna à Assessos (Hérodote, I 19 et 22; Polyain, *Stratag.* VI 47) brûlé par Alyatte. Ce dernier sur l'ordre de la Pythie de Delphes en fait reconstruire deux au lieu d'un. Notons que l'asile de l'Artémision fût respecté (Hérodote I 26; Polyain, VI, 50).

242. VI, 19.

243. Il semble qu'il y ait confusion dans l'antiquité chez Strabon XIV, 1, 5 et Pausanias I, 16, 3 et VIII, 46, 3 entre Darius et son fils Xerxès (Cf. B. Haussoullier, *Études...*, p. XVI note 2 et p. 291-2). On ne peut en effet admettre avec Ch. Picard *Éphèse et Claros*, p. 46, qu'il y eut deux dévastations successives. La destruction n'a d'ailleurs peut-être pas été aussi générale que le laissent entendre les auteurs grecs par trop favorable à la version «athénienne» des évènements (*supra* p. 264).

244. Strabon *loc. cit.*

245. *Id.* XI, 11, 4.

246. B. Haussoullier, p. 292-3. On pourrait voir dans cette réputation, en partie calomnieuse (?) des Branchides, et qui paraît entretenue par les Milésiens eux-mêmes, un épisode de la lutte entre la cité et le clergé d'un sanctuaire auparavant autonome.

247. Arrien, I, 17, 11. Ch. Picard, *op. cit. passim.*

248. Plutarque, *Démétrios* XXX, 1.

249. A quelle date doit-on placer le décret inédit d'Amyzon dont L. Robert, *Hellenica* XI-XII, p. 135 nous livre ce passage concernant des esclaves sacrés enlevés au sanctuaire d'Anaïtis: ἀπαχθέντων τε τῶν ἱερῶν σωμάτων κατὰ πόλεμον. Cf. également l'action des Galates au début du III° s. W. Otto, *Beitr. z. Seleukidengeschichte des III Jahr.* Munich 1968, p. 22 et n° 3, pour un pillage partiel du Didymeion en 277/6. Mais ces derniers sont des barbares et par définition ne respectent ni les dieux ni leurs sanctuaires, ils sont des θεομάχοι, cf. *I. Priene* 17 l. 10-12. Il convient de souligner, avec Ph. Gauthier, *Symbola*, que l'époque hellénistique ne se caractérise pas par un recul de la piété; nous dirons simplement que les périodes de guerre ou de carence du pouvoir politique sont plus propices que d'autres au pillage, en particulier dans les sanctuaires.

250. Avec un butin de 4000 talents (Polybe X, 27).

251. Strabon, XVI, 1, 18.

252. Polybe XXX, 26, 9; On sait le net parti pris de Polybe à l'égard de la dynastie séleucide et pourtant cette phrase a été acceptée sans discussion par de nombreux auteurs et les commentaires de Polybe ont donné naissance aux théories concernant les saisies des biens des temples par les souverains hellénistiques (*supra* III° partie, ch. 5, et *supra* V° partie ch. 10).

253. Il y a peut-être un doublet entre les circonstances de la mort d'Antiochos III et IV, telle est l'opinion de A. Bouché-Leclercq, *Histoire des Séleucides* p. 297-306, cf. *contra* M. Holleaux, *REA*, 1916, p. 77-103 (= *Études,* III, p. 255 sqq.), S. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran* (1946) p. 71-75 qui croit à une tenta-

tive avortée d'hiérogamie avec Manaia (cela ne pouvait être vrai à la limite que pour Antiochos IV). Pour un état de la question, cf. E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique* II, p. 200 (Antiochos III); 298 (Antiochos IV).

254. Sur Antiochos IV, cf. en dernier lieu O. Mørkholm, *Antiochos IV of Syria*, 1966. L'interprétation du règne et surtout le portrait de ce souverain est souvent altéré chez les érudits modernes qui ont fait leur le parti pris de Polybe ou le fanatisme des sources juives. Sur la seule question du pillage des temples, cf. Polybe XXX, 26, 9: ἱεροσυλήκει δὲ καὶ τὰ πλεῖστα τῶν ἱερῶν; I *Macchabées* I, 21-24; II *Macc.* V, 15-16 et 21. Le sac du temple de Jérusalem aurait fourni un butin de 1800 talents à Antiochos IV. La liste, plus précise, de *I Macc.* est très comparable aux descriptions de mobilier données *supra* p. 224. La nature des métaux et les quantités enregistrent la différence d'importance des sanctuaires. Il faut peut-être ajouter à ces exactions Hiérapolis-Bambyke, s'il s'agit bien de ce sanctuaire dans le récit très tronqué de Granius Licinianus XXVIII, 6 (cf. E. Will, *op. cit.* p. 298).

255. Polybe XXXII, 15 (traduction de D. Roussel); Diodore XXXI, 35, donne une version abrégée de ces événements en insistant particulièrement sur les malheurs qui frappent l'armée et la flotte du roi de Bithynie, conséquence directe des actes sacrilèges de Prousias. Sur cette campagne en général, cf. C. Habicht, «Uber die Kriege z. Pergamon und Bithynien», *Hermes* 84, 1956, p. 101 sqq. et plus précisément sur les événements évoqués ci-dessus L. Robert, *EA*, p. 111-115.

256. Polybe, *ibid.* Déjà, au cours de sa campagne contre Pergame, Philippe V (Polybe XVI, 1) avait séjourné à Hiérakome; auparavant, il avait ravagé les sanctuaires de la ville basse de Pergame, en particulier dans le Niképhorion. Le texte ne dit pas expressément (*contra*, D. Roussel, p. 1463) que Philippe V a pillé Hiérakome, il semble plutôt qu'il ait utilisé le sanctuaire pour le cantonnement de ses troupes.

257. Cf. déjà les remarques très pertinentes d'O. Rayet, *Milet*... sur la richesse de Tralles (qui se manifeste en particulier par l'émission des cistophores) et son déclin à partir de la mort d'Attale III. Cela confirme tout ce que l'on peut entrevoir de la situation des sanctuaires.

258. *Supra* V° partie ch. 10.

259. Sur les pirates en général, H. A. Ormerod,*Piracy in the ancient world* 1924; E. Ziebarth, *Beiträge zur Geschichte des Seeraubs und Seehandels,* 1929; J. Thiel, *A History of Roman Sea Power before the second punic war* et *Roman sea power in Republican Times* (1954).

260. E. Will, *op. cit.* p. 294 sqq. H. Benecke, *Die Seepolitik der Aitoler*, 1934, sur l'asylie *supra* V° partie ch. 10.

261. *IG* XII, 3, 171 (cf. *IG* XII suppl. p. 79); L. Robert, *Hellenica* XI-XII (1960) p. 135 et *RPh*, 1967, p. 39.

262. C'est ce qui ressort très nettement de l'analyse de Strabon XIV, 5, 1 sqq.

263. Appien, *Mithridate* 92; Plutarque, *Pompée* 24; Dion Cassius, XXXVI, 20. Ensemble de considérations générales sur la piraterie, mal endémique auparavant véritable «institution» à partir de la Ière guerre de Mithridate.

264. Appien, *op. cit.* 63.

265. Plutarque, *loc. cit.*

266. Arnobe, *Adversus Nationes VI*, 23 (in A. Reifferscheid, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* IV, 1875) «— Ubi... Apollo divinus, cum a piratis maritimisque praedonibus et spoliatus ita est et incensus, ut ex tot auri ponderibus quae infinita congesserunt saecula ne unum quidem habuerit scripulum quo hirundinibus hospitium, Varro ut decit set Menippeus, ostenderet?». A noter avec B. Haussoullier [*contra* K. Buresch, *Klaros*, 1889, p. 37] *Études*..., *passim*), qu'il est peu vraisemblable que les pirates aient pris le temps et la peine de raser le Didymeion.

267. Strabon XIV, 5, 10. Le récit est un peu embrouillé mais il apparaît que la famille sacerdotale s'est alliée par mariage à l'un des «tyrans» de Cilicie dont le nom est Zénophanes, or, ce nom est fréquent dans les inscriptions connues des prêtres d'Olba depuis les environs de 200 (Cf. J. Keil, A. Wilhelm, *MAMA* III, 63-68). Nous sommes donc sans doute en présence de familles aristocratiques qui ont nécessairement de nombreux liens de parenté et exercent, comme il est fréquent dans le monds oriental, à la fois des charges temporelles et des offices sacerdotaux.

268. Plutarque, *Lucullus* XIII, 4.

269. César, *Bell. civ.* III, 33, 105.

270. Appien, *Mithridate* XII, 53 (saisie des objets sacrés, incendie du temple avec ceux qui y sont réfugiés).

271. Cicéron, *De harusp. resp.* XIII, 28 (Pessinonte 58 av. J.-C.).

272. Pline, *HN* 33, 82 sq. au cours de la guerre parthique les troupes d'Antoine détruisent le sanctuaire fameux d'Anaïtis en Acilisène, après l'avoir pillé et emporté notamment la statue d'or de la déesse.

273. Cf. par exemple J. Crampa, *Labraunda* II, n° 56 l. 9-12: τὰ δὲ ἐχ τῶν προσόδων [τ]ο[ῦ θ]ε[ο]ῦ περισσεύοντα κατ' ἐνιαυτὸν χρήματα ὑπὲρ τὰ δαπα[νήματα αὐτ]ῶ[ι]τῶι θεῶι εἴς τε τὰς μισθοφορὰς τῶν δημοσί[ων? καὶ τὰ ἱερὰ ἔργα δίδοσ]θαι ὀφείλοντα μηδενὶ ἐξέστωι--- «qu'il ne soit permis à personne d'utiliser l'argent des revenus du dieu qui reste chaque année après les débours (effectués) en son nom, si ce n'est pour les salaires des *demosioi* (et les travaux dans le sanctuaire?)»...

APPENDICE V

1. T. Zawadzki, *Charisteria Thaddaeo Sinko oblata* (Versovie 1951) p. 315-40, la date du dernier quart du III° s.; P. R. Franke, *MDAI (A)* 76 (1961, paru en 1963), vers 200; cf. également R. Bogaert, *Banques*..., p. 263 n. 186 (bibliographie). En ce qui concerne l'analyse du document (date, signification) proposée par Mme Atkinson, la plus complète depuis celle des éditeurs, il me paraît difficile d'accepter la plupart de ses conclusions.

2. Eg. L. Robert, *CRAI*, 1975, p. 325 sq.

3. Il convient d'ajouter cet exemple aux listes de E. Sittig, *Graecorum nominibus theophoris* (diss. Halle, 1911) p. 129 et aux compléments fournis par L. Robert, *JSav*, 1968, p. 211-3.

4. Cf. les exemples réunis par Sittig, p. 130.

5. *Sardis* VII, 1, 1: Τυιου Μανεου Καΐχου; Éphèse, Τυιου τοῦ Μανεω τοῦ Σαπλαδος.

6. Sur la *prasis epi lysei* cf. E. Berneker, PWK, Suppl. X, 1955, 652-644; C. Vatin, *BCH*, 1962, p. 524-38; R. Bogaert, *op. cit.* p. 263 n. 184.

7. A noter que ce personnage est désigné ailleurs comme chiliarque (I, l. 5-6).

8. Cf. l'inscription d'Éphèse citée *supra* p. 246.

NOTES - CINQUIÈME PARTIE

CHAPITRE IX

1. *Supra* p. 53.

2. *Anabase* V, 3, 4.

3. *I. Priene* 3, 231.

4. *Supra* p. 95.

5. *Hellenica* IX, p. 78, en Mysie dans la région du Granique un collège de magistrats vraisemblablement: ηνο ··· κοὶ ξυνεῶνες s'occupe de la construction du temple; *supra* p. 398 n. 12. Il fournit l'argent grâce au revenu du domaine sacré et de la vente des peaux des animaux sacrifiés.

6. Il est d'ailleurs souvent difficile de distinguer entre prêtre et magistrat, telle dénomination qui s'applique dans une cité à l'un est utilisée ailleurs pour l'autre; on remarquera également que les deux catégories sont issues des mêmes couches sociales; il n'y a en aucune façon en milieu grec de «caste sacerdotale»; de plus, les magistrats ont un certain nombre de fonctions proprement religieuses, identiques à celles des prêtres (sacrifices, etc...)

7. W. S. Ferguson, *The Treasurers of Athena*, 1932. La réorganisation de 434/3 (*IG* I^2, 91-92 = R. Meiggs - D. Lewis, *SGHI* 58 avec bibliographie) a eu pour conséquence un contrôle plus direct des magistrats athéniens sur les biens appartenant aux «Autres Dieux» partiellement dispersés auparavant dans les sanctuaires ruraux, vraisemblablement sous la tutelle du clergé local.

8. A. Burford, *Epidauros...*, p. 120 sq.: «It may be that in the years between the completion of the tholos (365-335) and the building of the Artamition (335-325?) not only the method of administering the contract but also the organisation of finance was radically revised; priestly speculations had perhaps added the confusion of the tholos building, and financial reform in the replacement».

9. *Syll.*^{3} 338 (LSCG 136); *infra* n. 38.

10. *Syll.*^{3} 339, cf. *IG* XII, 1, 731, l. 21.

11. *Syll.*^{3} 340, l. 47.

12. *Syll.*^{3} 725, cf. *Lindos* II, index s.v.

13. Th. Homolle, *DdA*, s.v. «donarium», p. 280 a; H. Swoboda, «Über griechische Schatzverwaltung», *WS* X (1888) p. 278-307; XI (1889) p. 65-87; G. Gilbert, *Handbuch der griechischen Staatsaltertümer* II (1885) p. 177 sq.

14. *IG* XII, 1, 730 sqq.; Hesychios, s.v. 'Ερεθύμιος ὁ 'Απόλλων παρὰ Λυκίοις καὶ ἑορτὴ 'Ερεθύμια; cf. L. Ross, *Inscr. Ined* III (1845) 275.

15. *CIG* 2693 b. (Mylasa) ἐπιστάτης τῶν ἱερῶν καὶ δημοσίων ἔργων; *CIG* 4301 b (cf. 4301) deux épistates d'un temple d'Apollon dans l'îlot de Megistè en Lycie. *LSS* 90 (Lindos 22 après J.-C.): l'un des collèges concernés par la réforme du règlement cultuel d'Athéna. (à noter le développement de leur rôle par rapport à *LSS* 85, V° s. av. J.-C.).

16. La présence d'un sous-secrétaire et d'un secrétaire des *hierophylakes* suppose l'existence d'un tel collège; Cos, *LSCG* 151, 4; ils ont une clef du trésor nouvellement aménagé (avec le prêtre d'Asklépios, les *tamiai*, les prostates) et supervisent le dépôt des fonds.

17. A Rhodes, au nombre de 5 (et un secrétaire) *IG* XII, 1, 40, l. 42 sqq.; 3 seulement, 50 l. 34 sqq.

18. Cf. également *IG* XII, 1, 732 un prêtre (?) d'Apollon Erethymios et Artémis, après une liste d'au moins 8 noms. La liste de prêtres 730 couvre une période qui va des environs de 110 à 80 avant notre ère. L'épigraphie rhodienne fournit de nombreux exemples de telles listes.

19. *Loc. cit.* p. 276.

20. Cf. F. Hiller von Gaertringen, *Hermes* LXI, 1926, 476; PWK, Suppl. V, s.v. «Rhodos», 748-9, pour lequel les Istanioi sont un dème de Ialysos; ce qui n'exclut pas l'idée qu'au plan religieux il ait pu y avoir autour du temple d'Apollon une organisation originale et, au début du moins, entre les mains des seuls démotes.

21. M. I. Rostovtzeff, *Anat. St. Ramsay* (1923), avec vraisemblablement une position un peu trop systématique sur le remplacement du clergé indigène par des néocores grecs: l'exemple d'Éphèse suffirait à montrer que les choses ne sont pas tout à fait aussi simples. Cf. encore K. Hanell, PWK, s.v. «Neokoroi», XVI, 2, 2422-2424 (rapide).

22. Cos, Hérondas, *Mime*, IV, 79 sq.; Pergame, Aelius Aristide, I, 477 sq. (Dindorf); Magnésie, *Syll.*^{3}, 695, 29 etc...

23. F. Dunand, *Le culte d'Isis*... III, p. 159-160. Cf. par ex. A. Maiuri, *NS Cos*, 449.

24. Cf. le néocore de Dionysos à Skepsis, *ZPE* 17, 1975, p. 106, n° 2, l. 7-8 (2° s. av.?) qui reçoit les mêmes privilèges que le prêtre.

25. *I. Mag.* 93a l. 29-32, décret dont le coût est pris par le néocore sur le revenu de certaines (?) terres d'Artémis Leukophryene. Il doit également fournir de l'argent pour les fêtes et les sacrifices (n° 100 = *LSAM* 33, l. 28 sqq.). Le néocore du n° 93 a pour nom Pausanias fils d'Euphemos; le n° 94 est un décret honorifique pour Euphemos fils de Pausanias (un monétaire du même nom est également connu); tel est encore le nom du néocore vers 130 et en 37 ou 38 (?) de notre ère, la fonction est exercée par un certain Euphemos fils d'Euphemos qui préside à l'érection d'une statue de Drusilla.

26. LW 985 (= *CIG* 3831a 7), un néocore de Zeus (époque de Claude?); *ibidem* 845 (= *CIG* 3831a 4); *BCH* 7, 1883, 279-292.

27. *CIG* 3193.

28. Sur le néocore à *Mylasa*, A. Laumonier, *Cultes*..., p. 116 sq. il intervient dans le proskynèmes et a la charge des sacrifices (Athénée, VIII 348d); un néocore de Zeus Osogoa, LW 358c;

Labraunda, le néocore et le prêtre sont placés sur le même plan dans l'inscription n° 45 (fin du III° s. avant notre ère) l. 6 sqq.: le néocore comme le prêtre pensent ne pas devoir être astreints aux mêmes charges fiscales que les Mylasiens(?). Les inscriptions de l'époque impériale mentionnent encore les néocores qui paraissent constituer un collège (n° 60 l. 6-8) qui bénéficie, avec d'autres catégories de desservants, de privilèges particuliers; mais cf. l'inscription n° 59 l. 9: εἴ τις---νεωκ[ορ]ε[ῖ τ]ῷ [θεῷ?];

Kéramos, L. Robert, *AJA*, 1935, p. 342;

Panamara, A. Laumonier, *op. cit.* p. 231 sq. Au cours du Ier siècle de notre ère le néocore assume les frais de la (re?)construction du temple d'Héra (*BCH*, 1927, p. 80-2, n° 28-9). Il est très significatif que soit prévu le logement du kleidophylax (gardien de la clef). Dans les documents plus anciens (cf. à Cos par exemple) c'était là une des fonctions du néocore, il y a donc déplacement des fonctions. Le titulaire de la néocorie lui donne un lustre plus ou moins grand et cela explique sans doute la présence intermittente de ce titre dans les commémorations. Il est fait mention du néocore dans une inscription du III° s. av. J.-C. (*BCH*, 1927, p. 59 n° 2) nous apprenons seulement qu'il pouvait remplir des fonctions «techniques» (gravure de décret);

Lagina, ils assurent la surveillance de l'*alsos* avec le prêtre, *BCH* 44, 1920, n° 11;

Aphrodisias, L. Robert, *EA*, p. 299 n. 2, ἁγνότατος νεωκόρος τῆς θεοῦ Ἀφροδείτης;

Héraklée du Latmos, néocore d'Hékate, *CIG* 2897;

Didymes, Didyma 392,3; 394,7; 400,11 (cf. 50, 1 st. 45);

Mont Toma (Lydie), une femme ναυκόρος d'une déesse-mère(?) en 172/3 de notre ère: K. Buresch, *Aus Lydien*, p. 58 sqq.; cf. E. N. Lane, *CMRDM* III, p. 35;

Gevne (Cilicie), G. E. Bean - T. B. Mitford, *Journeys*..., 120; inscription d'époque impériale où le coût du monument est peut-être prélevé sur les fonds sacrés;

Galatie, J. G. C. Anderson, *JHS*, 1910, p. 164, mention d'un néocore de Zeus Boussourigios de la κώμη Κλωσσαμηνῶν (III° s. de notre ère);

Comana de Cappadoce, R. P. Harper, *AS* 22, 1972, p. 225, dédicace à Men par un néocore;

Lindos, le *nakoreion* sert de dépôt pour les objets de bronze et de fer, au début de l'époque impériale (*I. Lindos*, 419, l. 24). Sur les néocores à Lindos, *supra* p. 349 n. 12.

29. A propos de deux inscriptions de Thessalonique, L. Robert, *Mélanges Bidez* p. 804 n. 4 (= *OMS* II 999), donne une liste des mentions d'ἀρχινεωκόρος: Aizanoi,LW 842; *BMC Phrygia* p. 28 n° 33, 34 (= F. Imhoof-Blumer, *Kl. M.*, p. 191 n° 12) 35; Aphrodisias, F. Imhoof-Blumer, *op. cit.* p. 117 n° 20; *BMC Caria*, p. 144, n° 115; sur la forme dorienne ἀρχινακόρος, cf. J. et L. Robert, Bull., 1958, 503 (Laodicée sur Mer); L. Robert, *RPh.* 48, 1974, p. 195 sq. (Thessalonique). Dans cette liste il convient de supprimer la mention d'un archinéocore dans l'inscription de Milet T. Wiegand, *Milet* VII, 67, relative au culte de Caligula (il s'agit d'un archinéope, cf. L. Robert, *Hellenica* VII, p. 206 sq.). La même fonction sans l'indication du titre en Pisidie, Sterrett, *Wolfe Expedition* (1888) n° 291: οἱ περὶ Γ. Λονγεῖνον νεωκόροι (près de Dereköy).

30. L. Robert, «Inscriptions grecques de Sardes», *CRAI*, 1975, p. 306 sqq.

31. Si avec L. Robert, *op. cit.* p. 310, le choix se porte sur Artaxerxes II, la date est 365.

32. C'est à dire «législateur», il s'agit par la réunion des deux termes de transposer en grec le nom de Ahuramazda.

33. Aux parallèles proposés par L. Robert, p. 319 on ajoutera J. Crampa, *Labraunda*, n° 60 où l'autorisation de pénétrer dans une partie du sanctuaire est accordée seulement à certains membres du clergé.

34. O. Schultess, PWK XVI, 2, 2434-9; D. Magie, *RRAM*, p. 847 sq. n. 31. Un certain nombre d'auteurs s'intéressent aux néopes en général à partir des inscriptions d'une cité, ainsi pour Éphèse E. L. Hicks, *IBM* III, 1890, p. 80 sqq.; C. Picard, *Éphèse et Claros*, p. 98 et n. 6; G. P. Oikonomos, Ναοποιοὶ καὶ Ἐσσῆνες, *AD* 7, 1921/2 p. 258-346.

Halicarnasse, Syll.^{3} 46 (V° s.) un seul néope qui joue un rôle dans la vente des biens et des personnes des débiteurs insolvables des sanctuaires; il paraît être alors le plus important des fonctionnaires sacrés, (il est le magistrat éponyme au III° s., cf. *LSAM* 73: *Syll.*^{3} 1015).

Iasos, leur rôle paraît assez semblable mais il s'agit ici d'un collège. Au IV° s. dans le culte rendu à Zeus Megistos (*LSAM* 59 = *Syll.*^{3} 1016, l. 9-10) la *diagraphe* concernant la prêtrise précise que la surveillance des *anathemata* revient aux néopes (ou plutôt reste de leur ressort). *CIG* 2671, 2673, 2675, 2678; G. Pugliese-Carratelli, *ASAA* 47-48 (1969-70) n° 9: décret concernant la restauration des sanctuaires (pour laquelle les naopes ont à se procurer de l'argent) et plus généralement la remise en ordre des affaires sacrées, cf. J. et L. Robert Bull. 1973, 425.

Aphrodisias, la création du collège des «naopes chrysophores de la très sainte déesse Aphrodite» doit remonter à l'époque de la fondation de la cité, qui a très vite entraîné un développement du temple (II°-I° s. av. J.-C.), cf. L. Robert, *EA* p. 299 n. 2 (inscription inédite); *CIG* 2749, un collège de cinq néopes qui sont les épimélètes d'une construction sur les fonds de la déesse. A l'époque impériale, ils ont à leur tête un ἀρχινεωποιός (*CIG* 2811: ἀρχινεωποιὸν νεωποιῶν) qui assume la responsabilité de certains concours. Les néopes assurent le recouvrement des amendes perçues par la déesse pour infraction aux règles d'ensevelissement (*CIG* 2826, 2848). Ils recueillent les sommes léguées à la déesse, cf. *CIG* 2824, l. 17... (sous certaines conditions ἔστω μου κληρονόμος ἡ θεὰ 'Αφροδείτη τοῦτο δὲ ἐκδικ[ή]σουσιν οἱ κατὰ καιρὸν νεωποι[οί--- D'autres documents sont réunis par Th. Reinach, *REG* XIX, 1906 p. 79 sqq. (en particulier n° 8 un archinéope élu). La charge est devenu une véritable liturgie (*CIG* 2785 par ex.) Sur le terme ἀρχινεοποιίας, cf. L. Robert, *AC* 35, 1966, p. 380 n. 1 en réponse à J. M. R. Cormack, *ABSA* 59, 1964, n° 33 et à propos de Th. Reinach, *REG* 19, 1906, 251 n° 146 bis (l. 22).

Cos, le collège des napoiai apparaît dans plusieurs inscriptions émanant de phylai: ainsi à Halasarna vers 200 av. (*LSCG* 173 = *Syll.*^{3} 1023, l. 104 sqq.) ils ont la charge des fonds sacrés. Ils effectuent la *diagraphe* du culte d'Aphrodite au III° siècle av. J.-C. (*LSCG* 172). Un seul naope en charge à la fois en 21 av. J.-C. (*Syll.*^{3} 793 = *LSCG* 174) à Halasarna; au même endroit A. Maiuri, *NS* 674; un collège de trois à l'époque de Néron, cf. Paton-Hicks 373 (A. Neppi Modona, p. 109).

Didymes, une offrande faite par le collège des néopes, *Didyma* 444, l. 11; construction du νεωποιεῖον, *ibid.* 39 l. 57; 40, l. 9. Il s'agit là de textes d'époque hellénistique. P. Herrmann, *Klio* 52, 1970, p. 165 sq., publie une loi sacrée très mutilée, datant vraisemblablement de la deuxième moitié du V° s. et concernant le culte de Poseidon Hélikonios. Des néopes (particuliers au culte de Poseidon?) doivent recevoir une certaine somme, vraisemblablement une amende, dans la mesure où le verbe est ὀφείλειν, très fréquemment employé dans des textes similaires (cf. les *indices* des ouvrages de F. Sokolowski); celle-ci est imputée au prêtre en cas de non versement. P. Herrmann, dans l'apparat critique, propose de restituer à la l. 25 ···κ]οντ[α μνᾶς? et il ne semble guère y avoir d'autre solution possible. Les néopes sont également chargés de la gravure et de l'érection de la stèle.

Samos, E. Buschor, *MDAI(A)* 68, 1953, p. 11-24: dédicaces dès le IV° s.; C. Habicht, *ibid.* 1972 p. 191 n° 1: consécration à Héra par les néopes (avec les références à la littérature antérieure sur les néopes à Samos); ibid. n° 9; on connaît également à Samos des listes de néopes, par exemple, à l'époque d'Auguste, *IGR* IV 991.

Éphèse, de très nombreuses inscriptions éphésiennes mentionnent des néopes, on les trouvera principalement dans les *Ancient Greek Inscriptions in the British Museum* n° 450 sqq.; *Ephesos* II, p. 100 sqq. ils interviennent le plus souvent à l'occasion de la publication des décrets mais parfois plus spécifiquement en relation avec les affaires sacrées (liste des dons faits au sanctuaire) cf. encore *Ephesos* IV, 1, p. 82 n° 2 (avec les Courètes), location d'une boutique d'encens appartenant vraisemblablement au sanctuaire; IV, 3, 27, 30, 31... En dernier lieu, L. Robert, *RPh* 41, 1967, p. 39, publie une inscription montrant que les néopes d'Éphèse sacrifiaient à Phygela et se demande si une partie du collège n'était pas détachée là de façon permanent pour gérer le sanctuaire d'Artémis.

Smyrne, mention possible d'un néope (*IGR* IV 1441); L. Robert, *EA*, p. 136, s'interroge sur la provenance de cette inscription dans la mesure où elle fournit la seule mention de cette fonction à Smyrne.

Priène, un seul néope (2 en 334/3: *Syll.*^{3} 282 = *I. Priene* 3), sur son rôle, cf.

L. Robert, *OMS* I, p. 212. Il reçoit le montant de la vente du sacerdoce de Dionysos Phléos au II° s. *LSAM* 37. Cette inscription présente un intérêt particulier par le fait que la charge de néope est alors considérée comme une liturgie, ce qui suppose que son exercice entraînait des dépenses pour le titulaire et apporte une indication supplémentaire du changement de mentalité à l'égard des magistratures et des sacerdoces à la fin de l'époque hellénistique (*supra* p. 71); il fournit l'argent pour les sacrifices aux dieux égyptiens, *LSAM* 36, F. Dunand, *op. cit.* p. 58; *I. Priene*, 111 l. 203, un néope emprunte de l'argent à Athéna; cf. *ibid.* index s.v.

Magnésie du Méandre, LSAM 32 (*Syll.*^{3} 589, 197/6 av. J.-C.) ils participent aux distributions de viande. Il est probable que la charge était devenue une liturgie au moins à l'époque impériale (*OGIS* 485 = *I. Mag* 164).

Sardes, des néopes d'Artémis effectuent la transaction avec Mnesimachos (*Sardis* VII, 1, 1) au nom du sanctuaire et peut-être de la cité (cf. appendice V), pas d'autre indication de cette fonction, remplacée semble-t-il à l'époque attalide par celle de néocore, mais avec un sens tout différent (*supra* p. 262).

35. Cf. G. Doermer, *De graecorum sacrificulis qui* ἱεροποιοί *dicuntur*. Diss. Argent 1883; J. Oehler, PWK VIII (1913) 1583-1588. On assimile parfois les hiéropes à des prêtres, sans doute à tort: de leur fonction primitive de sacrificateurs (cf. note suivante) qui est encore essentiellement la leur au IV° s. on passe à des activités sensiblement élargies comme le montrent les inscriptions de Cos citées ci-après:

Priène, IP 14 (286 av. J.-C.) les hiéropes des tribus doivent fournir l'argent pour les sacrifices (ils sont effectivement distincts des prêtres);

Thèbes du Mykale, IP 362 (*LSAM* 39) milieu du IV° s. où la fonction et la part dans les sacrifices est prépondérante.

Erythrées, hiéropes éponymes (LW 1536, 1541, etc...), aucune indication d'un rôle «actif».

Pserima (près de Kalymna), *Tituli Calymni* 250, 5;

Rhodes, IG XII, 1, 8; 156; Cf. M. Segre, *PP* 6, 1951, 139-53;

Camiros, IG XII, 1, 694; 701; 705, 12 hiéropes; 731 (*supra* p. 451), etc... Les conclusions de D. R. Smith, «Hieropoioi and hierothytai on Rhodes», *AC*, 1972, p. 532-9, sur l'existence de deux catégories d'hiéropes à Camiros paraissent devoir ne pas être retenues (cf. J. et L. Robert, Bull., 1973, 315; V. N. Kontorini, *BCH* 99, 1975, p. 105 et n. 25-6);

Lindos, IG XII, 1, 761, 804;

Téos, OGIS 309;

Mytilène, IG XII, 2, 68;

Éresos (Lesbos), mention d'ἰροποιοί dans l'inscription S. Charitonidis, Αἱ ἐπιγραφαὶ τῆς Λέσβου n° 122;

Chios, CIG add. 2221 b;

Cyzique, CIG 3657;

Cos, le rôle des hiéropes est fréquemment attestée par les règlements religieux, cf. *LSCG* 151, calendrier et prescriptions pour les sacrifices (rôle important à côté des prêtres, il reçoivent une part des bêtes sacrifiées) *LSCG* 156 A 26-8; 159 reçoivent de l'argent des *tamiai* pour les sacrifices et doivent acheter les animaux; 163 participent à la *pompe* avec le monarque et les vainqueurs des concours; six hiéropes et le prêtre dans une dédicace à Héra (Paton-Hicks 370; cf. 388, etc...) ils apparaissent à la fois au niveau de la cité et des dèmes (Halasarna et Isthmos).

Chalkétor, règlement concernant peut-être les hiéropes, *LSAM* 70.

36. Il est intéressant de constater que du sens étymologique de ces termes (les naopes constituent au départ la commission de surveillance de construction du temple, les hiéropes sont les sacrificateurs et par extention ceux qui s'occupent de

l'acquisition des victimes pour les sacrifices, de la surveillance des fêtes), on est passé à une définition beaucoup plus imprécise, au moins pour nous mais aussi plus complexe, de leurs fonctions.

37. Schwahn, PWK s.v. cf. spécialement col. 2100. Nous n'indiquerons ici que les fonctions des *tamiai* qui ont un rapport explicite avec les finances sacrées.

Astypalaia, des *tamiai* gèrent les *hiera chremata* (*IG* XII, 3, 167, l. 8-10).

Smyrne, *OGIS* 229, l. 58: ὁ ταμίας τῶν ὁσίων προσόδων; les trésoriers sont les éponymes de Smyrne (pour la cité et dans le cadre d'associations), L. Robert, *RPh*, 1939, p. 196 sq.

Samos, des ταμίαι τῆς θεοῦ en 346/5 dans l'inventaire des clérouques (*supra*, IV° partie, p. 397) Michel, 832; mais le cas est un peu particulier et il faut penser que l'influence athénienne a été déterminante aussi bien pour la procédure utilisée que pour la dénomination des magistrats. On rencontre plus tard des *tamiai* sans autre précision, qui fournissent l'argent pour les décrets ou sont concernés par les achats de blé (*Syll.*^{3} 312, l. 36; 976, l. 86); ταμίαι τῶν ἱερῶν, cf. C. Habicht, *MDAI (A)*, 1972, p. 211.

Milet, c'est un collège de six *tamiai* qui a la charge des fonds sacrés de l'ensemble des dieux (ταμίαι τῶν ἱερῶν χρημάτων) jusqu'en 274/3 (*Didyma* 429); en 272/1 il n'y a plus que deux trésoriers ταμιευόντες τῶν ἱερῶν χρημάτων τῶν κατὰ τὸ ἱερὸν τὸ ἐν Διδύμοις (*Didyma* 431) qui sont spécialement affectés au sanctuaire; la formule devient d'ailleurs ταμιευόντες καὶ παρεδρευόντες et au moins depuis les environs de 100 avant notre ère chacun des *tamiai* exerce ses responsabilités pour un semestre (n° 46 l. 3). Cf. encore W. Gunther, *MDAI(I)* 21 (1971) 97-108: oracle pour un *tamias*, sur la stèle sont reproduits divers objets, balance, rosette (ne pourrait-on penser à une phiale?), cruche contenant de l'argent? (Bull., 1973, 389) qui font partie sans doute du «matériel» utilisé par le trésorier.

Halicarnasse (*Syll.*^{3} 1015, l. 10, *LSAM* 73, II° s. av.), ils fournissent l'argent pour les sacrifices.

Kasossos, les trésoriers reçoivent l'argent de la vente d'un sacerdoce, *LSAM* 71.

Cos, ils remplissent le même office (*Syll.*^{3} 398); remboursent les frais engagés par le navarque pour les sacrifices à Rhodes, Cos et Poseidon (*Syll.*^{3} 1000 = *LSCG* 168, l. 20); ils vendent le sacerdoce de Dionysos (*Syll.*^{3} 1012: *LSCG* 166).

Tamiai à Érythrées (*Syll.*^{3} 284, l. 10); à Bargylia (*Syll.*^{3} 426); Aphrodisias (*CIG* 2795, 2782); Iasos (*Syll.*^{3} 169); Rhodes (*Syll.*^{3} 581; *LSS* 107; *IG* XII, 1, 49 (7), etc...); Téos (*Syll.*^{3} 578); Chios (*Syll.*^{3} 402, 443); Karpathos (*IG* XII, 1, 1032); Kamiros (*IG* XI, 1, 694); Nésos (*IG* XII, 2, 645); Mytilène (*IG* XII, 2, 5 etc...); Eresos (*IG* XII, 2, 527); Chalkètor (Carie) *LSAM* 70, ils fournissent l'argent pour les sacrifices; Mylasa, *supra* p. 381 n. 185; Sinuri (*Sinuri*, p. 53); Hydai (près de Chalkètor), inscription inédite signalée par L. Robert, *AJA*, 1935, p. 338-9.

38. Éphèse, à l'époque de Caracalla, *BCH* I (1877) p. 291 n. 79; Tymnos (*LSS* 111, I° s. av.); Rhodes, (*LSS* 90, 22 après J.-C.); Kalymna (*RA* II, 43, 209) deux ἱεροταμιευόντες sous le règne de Claude; Ialysos (*Syll.*^{3} 338 = *LSCG* 136, surveillance du sanctuaire d'Alectrone); Lindos (*Lindos* II, 1, 2), etc...; Cos, Paton-Hicks 345-383, cf. Swoboda, *WS* XI, 1889, p. 67 sq. sur le rôle de ces *hierotamiai*; Stratonicée, *hierotamias* éponyme de la communauté avant la fondation de la cité, J. et L. Robert, *Mél. I. Lévy,* 1955, p. 553-568. Dans plusieurs cas, il s'agit semble-t-il d'une création relativement récente, qui avait pour but de distinguer le gestion des fonds sacrés et des fonds publics.

39. Milet et Didymes.

40. Ἐγλογισταί Cf. L. Robert, *La Carie* II, p. 292-3.

41. Ἐξετασταί cf. par ex. *IBM* III, p. 34; D. Magie, *RRAM* p. 846 sq. n. 30;

Halicarnasse, Newton, *Discoveries* n° 3; *LSAM* 73 (ils participent à l'ouverture du tronc d'Artémis Pergaia). Sur ce collège, A. Wilhelm, *Neue Beiträge* IV 35; L. Robert, *OMS* II, 1077; *id., Laodicée...*, p. 250; Erythrées *supra* p. 367, n. 24.

42. Sur la distinction nécessaire entre deux «caisses», *supra*, p. 207.

43. *Milet* I, 3, 138.

44. Sur les rapports entre tamias et prophète (*Didyma* n. 221, II; 474), cf. les remarques de A. Rehm, p. 324 b.

45. Cf. notamment Cl. Préaux, *op. cit.*; J. A. S. Evans, *op. cit.*

46. H. Bengtson, *Die Strategie...* II, 1944, p. 130 n. 1; et III, 1952, p. 141 sqq.

47. LW 2787: ἀρχιερεὺς τῶν κατὰ τὴν νῆσον ἱερῶν.

48. T. B. Mitford, *APF* 13, 1938, 25 (cf. L. et J. Robert, Bull., 1939, p. 529):

Εἰρήνην Πτολεμαίου, τ[ο]ῦ [στρατηγοῦ]
καὶ ἀρχιερέως Ἀρτέμιδος δε[σποίνης?]
θεῶν καὶ τοῦ βασιλέως καὶ τ[ῶν ἄλλων]
θεῶν ὧν τὰ ἱερὰ ἵδρυται ἐν τῆ[ι νήσωι]
Ἀνδρόμαχος ὁ υἱὸς τῶν δια[δόχων καὶ]
πρὸς τῆι γραμματείαι τ[ῶν δυναμέων]

M. Segre, dans un article posthume, *ASAA* 27-9 (1952) p. 330-8, reprend l'étude du document; il restitue à la l. 2 δ[υόδεκα] et interprète ce texte comme datant de la domination séleucide (commentaire et interprétation peu convaincante, cf. J. et L. Robert, Bull., 1954, 259).

49. *La Carie* II, n° 166 (avec exposé du problème p. 293-4).

50. *Supra* p. 147.

51. C'est également ici la première mention de cette charge dans le royaume séleucide, du moins appliquée à l'administration royale. Mais les analogies avec la situation en Égypte suggèrent que cet officier est particulièrement chargé de l'assiette et du contrôle des impôts.

52. La présence de l'*eclogistes* Demetrios à Sardes est confirmée par une autre inscription. Cf. L. Robert, *Laodicée du Lycos. Le Nymphée* (1969) p. 248 n. 1. En effet, les ambassadeurs se sont rendu au même endroit que pour l'autre affaire auprès de Ktesikles (le titre manque) et du dioecète Menandros, or le nom de Ktesikles est relevé par L. Robert dans une inscription inédite de Sardes.

53. *La Carie* II, p. 294 n. 1.

54. Un document très important doit être joint à ce dossier: la lettre publiée par J. Crampa, *Labraunda* III, 1, p. 134 sq. et définitivement III 2, n° 46 après les remarques de J. et L. Robert, Bull., 1970, 553. Elle est adressée à l'armée qui se trouve dans la région de Mylasa au nom d'un Antiochos (Antiochos III vraisemblablement) par le stratège de Lycie Zeuxis (dont le nom ne figure pas dans la partie conservée). Ce dernier a reçu du roi l'ordre de... ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι [τῶν ἱερ]ῶν (cf. *supra* p. 270). On placera également en parallèle l'organisation du culte royal par ce souverain.

55. E. Bikerman, *op. cit.* p. 162 sq.

56. *Op. cit.* p. 174; le trésor de Bel à Babylone est également administré par un officier royal: A. T. Olmstead, *Journ. Amer. Orient. Soc.* LVI (1936), 247.

57. *OGIS* 483, l. 165 (traduction et commentaire de R. Martin, *L'urbanisme dans la Grèce ancienne*, nouvelle édition 1974, p. 58). Texte datant de l'époque attalide mais gravé à nouveau à l'époque impériale. Cf. encore G. Cardinali, «La amministrazione finanziaria del comune di Pergamo», *Mem. d. Acc. di Bologna* X, 1915-6, p. 191; E. V. Hansen, *Attalids...*, 1947 (1971) p. 181-2.

58. C. Pelekidis, «Οἱ ἐπὶ τῶν ἱερῶν προσόδων à Magnésie du Méandre», *BCH*, 1956, p. 480-482 avec une correction des lignes 73-74 de l'inscription *LSAM* 33

(= *Syll.*^{3} 695). C. Pelekidis oppose les deux fonctions à Pergame et à Magnésie en insistant sur le caractère royal de l'une, civique de l'autre.

59. Cf. M. I. Rostovtzeff, *Anat. St. Ramsay*, p. 385 avec un commentaire du texte *Sardis* VII, 1, 4 (vers 155 av.): décret en l'honneur de Timarchos fils de Menedemos, personnage important puisqu'il a exercé la charge de ῥισχοφύλαξ à Pergame, à la satisfaction du roi qui l'a désigné pour être néocore d'Artémis; poste qui lui a permis de manifester sa piété, en particulier par des offrandes personnelles; L. Robert, *CRAI*, 1975, p. 318, n. 35.

60. *Supra* p. 259.

CHAPITRE X

1. J. Mellaart, *AS*, 1964, XIV, p. 39-73; *Villes primitives de l'Asie Mineure* (éd. fr. 1969) p. 88-100. Il est clair que la religion a joué un rôle très important dans les premières civilisations de l'Anatolie. A Çatal Hüyük, ce sont quarante «sanctuaires» qui sont répartis dans les neuf niveaux d'occupation. Il s'agit de pièces de même type que celles destinées à être habitées mais plus spacieuses et mieux décorées, en général dans la proportion de une pour quatre ou cinq. Le plan fourni par J. Mellaart, *op. cit.* p. 92, suppose un lien très étroit entre l'activité religieuse et la vie sociale, mais la multiplicité même de ces pièces cultuelles (organisation clanique?) ne saurait correspondre à l'image traditionnelle d'un état théocratique avec une agglomération de bâtiments annexes autour d'un élément central constitué par le temple proprement dit, comme pourraient les illustrer les grands temples avec *ziggurat* des civilisations mésopotamiennes postérieures.

2. *Supra* p. 140 sqq.

3. Spécialement dans *CB* I, § 6.

4. A. Schneider, *Die Anfänge der Kulturwirtschaft. Die Sumerische Tempelstadt,* 1920; A. Deimel, *Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urukaginas und seiner Vorgänger*, 1931; A. Falkenstein, «La cité-temple sumérienne», *CHM* I, 1954, 784-814; F. R. Kraus, «Le rôle des temples depuis la troisième dynastie d'Ur jusqu'à la première dynastie de Babylone», *ibid.* 518-545.

5. I. M. Diakonov, «Sale of Land in Pre-Sargonic Sumer», *Papers presented by the Soviet Delegation at the XXIIIrd Int. Congress of Orientalists, Assyriology* (Moscou 1954) p. 19-29.

6. I. J. Gelb, «On the Alleged Temple and State Economies in Ancient Mesopotamia», *Studi in onore di E. Volterra*, 137-154 (avec état de la question).

7. E. H. Sturtevant, *JAOS* 54 (1934) 363-406; E. H. Sturtevant-G. Bechtel, *A Hittite Chrestomathy*, 1935, p. 127-174; P. Hulin, *AS*, 1970, p. 155-7.

8. Mursili II attribue les malheurs qui caractérisent la fin du règne de son père à une telle négligence; cf. H. G. Guterbock, «The deeds of Suppiluliuma as told by his son Mursili II», *JCS* 10 (1956) 41-68; 75-98.

9. *Ibid.*; cf. E. Laroche, «Suppiluliuma II», *RAss.* 47, 1953, p. 70-78. Il est le «second seulement après le roi», *supra* p. 54.

10. *Supra* p. 301 n. 12.

11. Cf. le pillage de Comana, A. Goetze, «Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography», *Yale Or. series* 22, New Haven (1940); sur les dieux de Comana cf. E. Laroche, *JCS* II, 1948, 121 sqq.

12. P. Cornil, «La restauration de Nerik», *Trav. fac. de Phil. et Lettres de l'Univ. Cath. de Louvain*, VII, Hethitica I, 1972, p. 15-30.

13. Cf. les remarques de E. Laroche, «Koubaba...», *Éléments orientaux dans la*

religion grecque ancienne (Strasbourg 1960) p. 128. Quelques indications pour les rapports entre les Lydiens et les sanctuaires grecs *supra* p. 239.

14. A. T. Olmstead, *History of the Persian Empire*, 1948 (1970) p. 156 sq., 160, etc...; J. Duchesne-Guillemin, «Religion et politique de Cyrus à Xerxès», *Persica* III, 1967-68, 1 sq.; «La religion» in G. Walser, *Beiträge zur Achämeniden Geschichte* (Historia, Einzelschriften, Heft 18) 1972, p. 59-82; M. A. Dandamayev, «Politisiche und wirtschaftliche geschichte», *ibid.* spécialement p. 52-54; M. L. Chaumont, «Le culte d'Anahita à Staxr», *RHR* 153, 1958, 155 sq.

15. V, 62 (cf. *supra* p. 37).

16. *CIG* 2919; L. Robert, *Coll. Froehner* 96.

17. A rapprocher du texte trilingue récemment publié de Xanthos (H. Metzger, E. Laroche, A. Dupont-Sommer, *CRAI*, 1974) où le satrape Pixodaros accepte le décret les Xanthiens concernant une fondation cultuelle; *supra* IV° partie. On peut avoir une assez bonne idée de la politique religieuse des dynastes cariens par les inscriptions de Labraunda, J. Crampa, *Labraunda* III, 2, n° 13-19 et le commentaire.

18. *Syll.*^{3} 22 (*I. Mag.* 115 a) peu après 494; l'authenticité de ce texte a été mise en doute notamment par M. van den Hout, *Mnemosyne*, 1949, p. 144-152, à tort très vraisemblablement, cf. F. Lochner-Huttenbach, «Brief des König Darius an den satrapen Gadatas», in W. Brandenstein-M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischer*, 1964, p. 91 sqq.

19. Tacite, *Annales* III, 63 (*supra* p. 282).

20. Hérodote, VI, 19; Strabon XIV, 1, 5; XVII, 1, 43; Pausanias, I, 16, 3; VIII, 46, 3, cf. *supra* p. 239. Séleucos Ier, selon Pausanias, I, 16, 3, avait renvoyé la statue de bronze d'Apollon à Milet, un certain nombre d'offrandes provenant du pillage restèrent cependant à Suse; c'est ainsi que, à l'occasion de fouilles, fut découvert un énorme osselet votif en bronze, aujourd'hui au musée du Louvre, publié par B. Haussoullier, in J. de Morgan, *Recherches archéologiques* II («Mém.» vol. VII, 1905, p. 155 sqq.) = *I. Didyma* 7.

21. Pausanias II, 31, 6; VII, 5, 4.

22. Des renseignements indirects et assez vagues nous sont fournis sur ce pillage par Arrien VII, 14; *supra* p. 268.

23. Hérodote, VI, 94 sqq.

24. Chronique de Lindos, *Lindos* II, 2, XXXV (offrande d'Artaxerxès II ou III, Ch. Blinkenberg penche pour le second, G. Pugliese-Carratelli, *St. Class. Or.*, 1951, p. 83, pour le premier); cf. la consécration faite par Datis, *ibid.* dans le récit de l'une des **ἐπιφάνειαι** d'Athéna, *op. cit.* n° 2 p. 182 sq. et 195-198.

25. L. Robert, *CRAI*, 1975, p. 306 sqq., publie un règlement relatif au culte de Zeus provenant de Sardes. Malgré la date tardive de la gravure (II° s. de notre ère) le document fait référence à une ordonnance d'Artaxerxès II qui interdit aux néocores thérapeutes de Zeus (Ahuramazda) de participer aux mystères de Sabazios, Agdistis et Ma. Cette interdiction est très éclairante: d'une part elle confirme la tolérance des Perses à l'égard des dieux des pays conquis, mais en même temps elle vise à préserver la pureté du culte «officiel» de Zeus-Ahuramazda en la personne de ses prêtres.

26. H. Oppermann, PWK, s.v. «Persike» 1026-1029 (cf. Les critiques de L. Robert, *Hellenica* VI, p. 28-29 et 58); M. P. Nilsson, *GGR* II, 644-646. S. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, 1946, spécialement p. 80 sqq.; *Études sur les mystères de Mithras*, I, 1950, p. 6 sqq.

27. Bérose in Clément d'Alexandrie, *Protr.* 5, 65, 2 (F. Jacoby, *FGH* 680, 11).

28. Polybe XXXI, 9, 1.

29. Arménie et, plus précisément Acilisène, Strabon XI, 14, 16; Plutarque, *Lucullus* 24, 4 (mention de génisses sacrées paissant à l'état semi-sauvage et utilisées seulement pour les sacrifices), le sanctuaire est pillé et détruit par les troupes d'Antoine, Pline, *HN* 33, 82 sq.; En Cappadoce, nous apprenons par Strabon XV, 3, 15 que «nombreux sont également les lieux saints des dieux perses» également en Cappadoce, région d'Archélaïs, R. P. Harper, *AS* 17, 1967, «A dedication to the Goddess Anaïtis». Cf. R. Schmitt, «Bapzoxapa, eine neue Anahita Epitheton aus Kappadokien», *Z. Vergl. Sprachforschung* 84, 1970, p. 207-210; dans le Pont, il faut penser d'abord au grand sanctuaire d'Anaïtis à Zéla, Strabon XII, 3, 37.

30. Une liste des centres du culte d'Anaïtis est donnée par Oppermann, *loc. cit.* Cf. également J. Keil, «Die Kulte Lydiens», *Anat. St. Ramsay* (1923) p. 250 sqq.; Il convient d'ajouter Philadelphie (L. Robert, *Hellenica* VI, p. 28 n° 3 *in fine*) où sont connus des concours appelés *Anaeitia, CIG* 3424; ainsi qu'un autel votif à Anaïtis, J. Keil-F. Gschnitzer, *AW*, 1956, 219-231; notons plusieurs sites de la Lydie Katakekaumene visités par P. Herrmann, *Ergebnisse einer Reise in Nordostlydien* (1962) Ost. Ak. Wiss. Phil.-Hist. Klasse, Denkschr. 80. band.: le n° 23 (209/210) nous fait connaître deux épimélètes d'Anaïtis près de Kula, le coût d'une reconstruction est pris sur les revenus de la déesse; n° 24 une dédicace; n° 25 Ayazviran, un sacerdoce héréditaire (cf. la nouvelle lecture d'une dédicace publiée par E. N. Lane, *AS* 20 (1970) p. 51-53 et où G. Petzl, *ZPE* 20, 1976, p. 223 sq. reconnaît la Meter Anaïtis); n° 26-27, Görnevit deux dédicaces; n° 54 (Kalin Harman) et 55 (Çiftlik) deux inscriptions funéraires avec mention d'Anaïtis. Bon nombre d'inscriptions viennent de la Méonie ou de la Lydie Katakekaumene; cf. L. Robert, *Hellenica* X, p. 163 (où Artémis comme dans plusieurs autres cas, est associée à Men Tiamou); *Hellenica* XI-XII, p. 257 (compte rendu de la publication des inscriptions du musée de Leyde par H. Pleket). J. Zingerle, *JOEAI* 23 (1926) Beibl. 5 sqq. = *SEG* IV, 647-652, etc. ... Retenons enfin le nom théophore Anaia (Thucydide VIII, 61; *Syll.*^{3} 976, 32; *SEG* I, 366, 6; cf. L. et J. Robert, Bull., 1950, 42 p. 137); H. Engelmann, *op. cit.* p. 372, n° 29, consécration (III° s. ap. J.-C.) à Érythrées.

Une grande prudence paraît en revanche nécessaire dans l'interprétation des monnaies. Celles d'Hypaipa, *BMC Lydia*, pl. XII, 11-14, permettent de définir avec quelque précision la (ou l'une des) représentation d'Artémis Anaïtis avec un chiton serré par une ceinture, le kalathos, un long voile, et un support partant de chacune des mains ouvertes; l'une d'elles, *BMC Lydia*, pl. XII, 12, est figurée dans un temple hexastyle et nous savons par ailleurs que le culte de cette déesse était important à Hypaipa. Pour certaines cités seules les monnaies apportent un témoignage figuré mais *anonyme* de ce culte. Si la parenté est très évidente comme par exemple à Attouda en Carie (*HN*^{2} 610; *BMC Caria*, p. 64 et pl. X, 13, Septime Sévère), Apamée de Phrygie (Imhoof-Blumer, p. 207, 6; 209, 13 a; *BMC Phrygia*, p. 74 et pl. X, 6-7) où l'on notera la persistance des noms perses, cf. L. Robert, *Noms indigènes* p. 349, ou si nous trouvons dans une zone de diffusion très dense du culte (Apollonis de Lydie, Caystranoi, etc. ...) on admettra une forte présomption tout en rappelant que la plupart des statues archaïques ont des traits presque identiques et que les représentations sur les bronzes sont le plus souvent assez médiocres; dans d'autres cas comme à Kidrama (F. Imhoof-Blumer, p. 141 et pl. V, 16-17; cf. L. Robert, *La Carie* II, p. 369 sq.) la variété des représentations, l'éloignement et l'existence d'une Grande Mère indigène dont le culte paraît bien attesté, amène au contraire à repousser l'interprétation de Oppermann *loc. cit.*

31. L. Robert, *op. cit.* p. 55-69. Le nom antique n'est pas connu. *Supra* p. 282.

32. *Ibid.* p. 27-33. A environ 15 km de Hiérocésarée, au village de Gürice, une inscription avec le nom perse Bagoas (Keil-Premerstein, *Zweite Reise...* n° 10 =

IGR IV, 1357; cf. L. Robert, *Laodicée du Lycos*, p. 308). Un homme résidant à Sardes mais originaire de Hiera kome s'appelle Σπασίνης. Il figure dans la liste des condamnés après l'agression commise contre les théores d'Éphèse (l'inscription est publiée en dernier lieu par D. Knibbe dans A. Bammer, etc. ... *Führer durch das arch. Museum in Selçuk-Ephesos*, 1974, 95-7; l'identification de l'ethnique du personnage est due à L. Robert, cf. *RPh*, 1967, p. 32-36; Bull., 1976, 624). Un nom perse dans une inscription d'époque impériale, L. Robert, *Hellenica* VI p. 29 n. 6.

33. Pausanias, V, 27, 5 (cf. Polybe XXXII, 15, 11) signale qu'à Hiérocésarée et Hypaipa «des Lydiens surnommés Perses» rendent un culte selon les rites particuliers et dans une langue inintelligible pour des Grecs à Artémis Anaïtis. A Hypaipa cette déesse est également présente sur les monnaies, cf. en dernier lieu R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte kultstatuen aus Anatolien und Syrien* (Études préliminaires XXXV) 1973, p. 185-187 (pl. 75-76). Une situation assez analogue peut être constatée à Amyzon (L. Robert, *CRAI,* 1953, p. 410-1) où l'autorité suprême est entres les mains d'un personnage au nom perse encore à l'époque hellénistique.

34. *Sardis* VII, 1, 95; malgré le témoignage de Bérose, il ne saurait être question de confondre en une même entité le culte d'Anaïtis et celui d'Artémis à Sardes. Ils ont vraisemblablement cohabité, mais le culte de la déesse perse ne semble pas avoir connu ici un succès identique, ou du moins aussi durable que celui rencontré à Hypaipa, Hiérocésarée, etc... Cf. Buckler-Robinson, *AJA* XVII, 1913, p. 369-70; L. Robert, *Hellenica* VI, p. 58 note 5.

35. Les colonies perses sont nombreuses dans la région cf. J. Keil, PWK, s.v. «Lydia» 2178; L. Robert, *Hellenica* 6 (1948) p. 19-20; C. Habicht, *JRS* 65, 1975, p. 73: 'Ιουλεῖς οἱ τάχειον λεγόμενοι Μαιβωζανοί. L. Robert, *CRAI*, 1975, p. 323 n. 60, outre la *katoikia* de Dareiou komé qui conserve ce nom à l'époque impériale, cf. les Perses d'Omanes au III° s. av. J.-C. auxquels Magnésie du Sipyle accorde le droit de cité: *OGIS* 229. Les noms perses sont également bien représentés en Carie, L. Robert, *Laodicée*, p. 333 sq.

36. *Supra* p. 11.

37. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Orient ancien* (1962) p. 232 sq.; G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, éd. fr. 1968 (trad. de l'éd. allemande de 1965), spécialement p. 35 sq. pour une vision «dumézilienne» des dieux iraniens.

38. Strabon, XI, 14, 16; *supra* p. 96.

39. S. Wikander, *Feuerpriester...*, *passim*.

40. Hypaipa, F. Imhoof-Blumer, *Lydische Stadtmünzen*, 1897, p. 81 n° 13 et pl. IV n° 10. Sur tel relief inédit du musée de Manissa où figure une déesse, les deux supports traditionnels sont remplacés par des torches. Il convient de penser également à la déesse de Castabala (Strabon, XII, 2, 7; cf. L. Robert, *La déesse de Hiérapolis-Castabala*, 1964) dont les liens avec le feu sont tout à fait nets.

41. *Supra* p. 269.

42. Strabon XIII, 1, 26.

43. Plutarque, *Alex.* XV, 4; Diodore, XVII, 18, 1.

44. *Ibid.*; Arrien, *Anab.* I, 11, 17; Diodore XVII, 18, 1.

45. Strabon, *loc. cit.*; F. W. Goethert, *Der Athenatempel von Ilion* (1962) attribue ce passage à Alexandrie de Troade et propose de dater le temple d'Ilion de l'époque d'Auguste, divergeant en cela de l'opinion émise par de nombreux auteurs (cf. J. et L. Robert, Bull., 1964, 424).

46. Par exemple Arrien, I, 11, 7-8; et le portrait d'un Alexandre «romantique» par U. Wilken, *Alexandre...*, p. 90. Le fait qu'Alexandre se considère comme un nouvel Achille l'incite à privilégier Ilion, centre d'une politique de revanche des guerres du passé.

47. Cela se manifeste au moins par les types du monnayage d'or d'Alexandre; Cf. A. R. Bellinger, *Essays on the coinage of Alexander the Great*, 1963. G. le Rider, *AEHE*, 1968-69, p. 173 sqq.; 1969-70, p. 255 sqq. 1970-1971, p. 241 sqq.

48. Arrien, I, 17, 5-6.

49. Strabon après Artémidore, XIV, 1, 22.

50. Arrien, I, 17, 11-12.

51. Strabon, XIV, 1, 23; (Cf. également Plutarque, *loc. cit.* 42, 1).

52. Arrien, I, 18, 2.

53. *Inschr. Priene* 156 (*Syll.*^{3} 277). Le parallèle avec Éphèse montre que la construction du temple n'a pas nécessairement débuté avec Alexandre; cf. D. van Berchem, *MH* 1970, p. 198-205.

54. *Syll.*^{3} 272 (*Milet* I, 2, p. 254 n° 122); cf. Arrien, I, 19, 6.

55. Quinte-Curce, *Histoires* III, 1, 12 (cf. Arrien II, 3).

56. III, 7, 3.

57. Arrien, II, 5, 5 et 8; Cicéron, *De Legibus* II, 16.

58. Arrien, VII, 14.

59. Quinte-Curce, VII, 5, 28 sqq.

60. Cf. la politique d'Antiochos III et d'Antiochos IV (*supra* p. 239 sq.).

61. *Supra* p. 271.

62. A propos de la terre sacrée, nous avons signalé *supra* p. 127 les interprétations antagonistes proposées en premier lieu, respectivement par W. M. Ramsay et A. H. M. Jones (se fondant l'un comme l'autre sur un petit nombre de documents dont l'interprétation reste sujette à caution).

63. XXX, 26, 9 (au cours de sa campagne en Égypte). Sur les autres exactions commises par ce souverain, *supra* p. 432 n. 254.

64. Tite-Live (après Polybe) XLI, 20: *in duabus tamen magnis honestisque rebus vere regius erat animus, in urbium donis et deorum cultu*; cf. Polybe XXVI, 1, 10-11 et I *Macch.* III, 30 «Il craignit de ne pas avoir comme il était arrivé plus d'une fois, de quoi fournir aux dépenses et aux largesses qu'il faisait auparavant d'une main prodigue surpassant en cela les rois ses prédécesseurs; cf. également Pausanias V, 12, 4 (Olympie), etc. ... E. Bikerman, *Séleucides* p. 123.

65. *Didyma* 424; cf. encore les dons d'Antiochos III à Jérusalem, Flavius Josèphe, *Ant. J.* XII, 140.

66. Outre le cas de Séleucos I^{er} évoqué *supra*, nous remarquerons que les Séleucides ont fait à Didymes et à Milet de nombreux dons ou consécrations (cf. le portique érigé par Antiochos I^{er} du vivant de son père, *Didyma* 479, *supra* p. 412 n. 164) qui ont dû être accompagnés de privilèges parfois suggérés par les textes mais sur lesquels nous ne savons rien de précis. Ceci doit être enfin replacé dans le contexte très complexe des évènements qui font se succéder à un rythme assez rapide différents maîtres à Milet et sur toute la côte anatolienne en général.

67. J. Crampa, *Labraunda* III 2, n° 46 l. 3-5: ...συνέταχεν ἡμ[ῖν ὁ] βασιλεὺς ['Α]ντιόχος ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι [τῶν ἱερ]ῶν... Sur ce texte, qui doit être interprété comme une interdiction de cantonner des troupes dans le sanctuaire, cf. J. et L. Robert, Bull., 1970, 553.

68. *OGIS* 235 II: Ζεῦξις Κυνάγου Μακεδὼν τοὺς ἀγροὺς τῶ[ι θεῶι --- ἀποκατέστησεν]. Sur Zeuxis, L. Robert, *Nouvelles inscriptions de Sardes*, 1964, p. 11-14; Bull., 1970, 553.

69. *La Carie* II, n° 166 et commentaire p. 296 (*supra* p. 261).

70. E. Bikerman, *op. cit.* p. 100 sqq. L. Robert, *EA*, p. 191 sq. et mes remarques «Populations rurales de l'Asie Mineure gréco-romaine», *CERDAC*, Atti VIII, p. 45.

71. Cf. la notation pertinente de Broughton, «Temples-Estates» ..., *supra* p. 300 n. 3.

72. Et de fait, il ne subsiste plus aucune trace de saisie de domaines sacrés par les Séleucides après réexamen des textes allégués par Ramsay.

73. Liste donnée par Bikerman, *op. cit.* p. 152 (*supra* p. 285).

74. *Sardis* VII, 1, 1, col. II, 1, 13: ἐὰν ὁ βασιλεὺς ἀφέληται --- τὰς κώμας. *Supra* p. 247. Dans ce cas, il s'agit d'un domaine qui devient sacré, mais d'autres exemples dans des contextes différents montrent bien que tel était le régime général. A Mylasa (LW 404) on distingue les impôts versés à la caisse de la cité et ceux versés au roi (cf. l'analyse de Bikerman, *op. cit.* p. 110 n° 6); à Apollonia de la Salbakè (*La Carie* II, 166) la discussion semble porter sur l'autorité qui percevra les taxes sur les «villages sacrés», dans ce cas, unique à ce jour, il semble que les prétentions de la cité, aient été admises, mais il n'en restait pas moins que la cité, dans la mesure où elle n'était pas exemptée, devait payer globalement une taxe au roi.

75. Par exemple pour les biens de Laodice (Welles 18) ou encore le domaine acheté par Olympichos à la reine, Crampa, *Labraunda* 8, aucune obligation vis à vis du roi ne semble peser sur ces domaines; Cf. H. Kreissig, «Beobachtungen an hellenistischen Inschriften zur Frage des Tempeleigentums an Land», *Klio* LII (1970) p. 231-33 et surtout *Colloque 1973 sur l'esclavage; contra* P. Briant, «Remarques sur «laoi» et esclaves ruraux en Asie Mineure Hellénistique», *Actes du colloque 1971 sur l'esclavage.*

76. Le privilège recherché est avant tout l'*ateleia*; ainsi, dès 301 (*Syll.*^{3} 353), Éphèse obtient de Prépélaos, le représentant de Lysimaque, la satisfaction de ses revendications ὑπὲρ τοῦ σταθμοῦ τοῦ ἱεροῦ καὶ τῆς ἀτελείας τῆι θεῶι. Ces privilèges complètent ceux déjà accordés par Alexandre (*supra* p. 268) et ils ont été très vraisemblablement renouvelés par les Séleucides. On compare souvent ce texte à celui d'Abai en Phocide (*Syll.*^{3} 552) qui obtient de Philippe V l'atélie pour la ἱερὰ χώρα. La concession de l'atélie accompagne parfois celle de l'asile, ainsi au Plutonion de Nysa (Welles 9 et cf. 43; *supra* p. 284); elle peut ailleurs n'être que partielle et concerner en particulier les panégyries (*supra* p. 24). Dans ce cas, il peut y avoir exemption pure et simple ou transfert des droits normalement perçus par le roi à la cité (Smyrne, *Syll.*^{3} 990).

77. La préoccupation qui consiste à ne pas recevoir de garnisaires apparaît comme très importante aussi bien pour les cités que pour les sanctuaires. Les exemples égyptiens sont très explicites à cet égard (cf. par exemple le dossier des *P. Petrie* III, 20 dans M. Th. Lenger, *Corpus des ordonnances des Ptolémées*, n° 5-10). A Baitokaike, le sanctuaire est asyle et le village ἀνεπίσταθμος (Welles 70, l. 13); la même chose à Éphèse où l'hiéron est exempté du *stathmos (Syll.*^{3} 253, *supra*, note 76) dès 302/1. Il n'est bien entendu pas question ici d'un «poids-étalon», cf. L. Robert, *SEG* IV, 560; *Hellenica* III, 79-85, etc. ...; exemption du *stathmos* pour des prêtres, cf. Z. Taslikliogiu-P. Frisch, *ZPE* XVII, 1975, p. 106-109. On rapprochera également l'inscription de *Labraunda* n° 46 où un fonctionnaire séleucide interdit aux troupes de camper dans le sanctuaire et sans doute dans le village sacré.

78. Cl. Préaux, *Économie royale des lagides*, p. 49-53; J. A. S. Evans, *The Temple of Soknebtunis...*, p. 268 sqq.

79. Aucune indication directe en ce sens pour l'Anatolie mais, ce que l'on sait du temple de Jérusalem laisse supposer que les Séleucides ont dû prélever sur un certain nombre de sanctuaires non dépendants de cités (dont l'histoire à l'époque hellénistique nous échappe presque entièrement) le même type de taxes que sur les cités, par exemple la «couronne» (II *Macch.* 14, 4; I *Macch.* 13, 37; cf. Bikerman, p. 112) devenue un véritable impôt direct sans pour autant remplacer l'envoi de

véritables couronnes en or. Plus spécifiquement pour les sanctuaires, la vente de sacerdoces dont nous n'avons pas trace par ailleurs avant Clodius (*supra* p. 64): II *Macch.* 11, 3 accuse le général séleucide Lysias d'avoir voulu vendre le sacerdoce du temple de Jérusalem en cas de victoire sur les Juifs, et plus généralement de vouloir taxer le sanctuaire comme ceux des autres peuples: τὸ δὲ ἱερὸν ἀργυρολόγητον καθὼς τὰ λοιπὰ τῶν ἐθνῶν τεμένη πρατὴν δὲ τὴν ἀρχιερωσύνην κατ'ἔτος ποίησεν. Il ne semble pas cependant que telle ait été la pratique courante en Babylonie (M. Rutten, *Contrats*...). Cf. J. Triantaphyllopoulos, «Les vices cachés de la chose vendue d'après les droits grecs», *Studi Volterra* V (1971) p. 716: «Dans les temps hellénistiques — et même avant — qui se caractérisent par un interventionnisme sévère et par une planification économique...». Il s'agit là d'une position un peu trop systématique et théorique.

80. Welles 70 (= *IGLS* 4028); cf. les remarques de C. B. Welles, p. 282 sq., qui paraissent très représentatives de cet état d'esprit; il pense pouvoir dater ce document du règne d'Antiochos VIII ou de très peu avant (fin du II° s.). Mais il faut noter que le parallèle trop systématique tenté avec l'Égypte ne peut être retenu. Le contrôle exercé par les Séleucides sur leur empire ne saurait être comparé à celui des Lagides sur l'Égypte où l'on peut constater en effet une lente mais sûre dégradation de la mainmise du souverain sur les sanctuaires indigènes (cf. Cl. Préaux, *Économie royale*..., p. 293 sq.) essentiellement parce que les Lagides se sont endettés auprès des dieux égyptiens. Le même type de rapports ne semble pas exister au début de la dynastie séleucide; en tout cas une organisation vraiment cohérente ne semble être intervenue qu'avec Antiochos III, c'est là le seul moment où elle laisse des traces palpables avec en particulier la désignation d'officiers royaux qui gèrent les (ou certains?) sanctuaires qui n'entrent pas dans le cadre de cités (*supra* p. 261).

81. *Supra* p. 240.

82. Alexandre Zabina pille les trésors de Zeus à Antioche (Diodore XXXIV, 27); Antiochos VIII tente de s'emparer de la statue, cultuelle (telle est la version enregistrée par Arnobe, *Adv. nat.* VI, 21 et Clément d'Alexandrie, *Protr.* IV, 52).

83. Cf. M. Rostovtzeff, *SEHHW*, eg. p. 560, 648 etc. ...

84. Athènes, Délos, etc. ...

85. E. V. Hansen, *op. cit.* p. 292 sq.

86. P. M. Fraser, «Dédicaces attalides en Béotie», *REA* 54 (1952) p. 233-4.

87. A Didymes, l'offrande de cinq mules par Philomelos, le dynaste phrygien (*Didyma* 458); cf. Olympichos à Labraunda.

88. Welles, 55-61.

89. Strabon XIV, 1, 26.

90. M. Holleaux, *Études*... II, 73 sqq.

91. Cf. *supra* p. 144 sqq.

92. W. M. Ramsay, *HGAM*, 177-8; *CB* I, ch. III § 9; G. Radet, *Rev. Univ. Midi*, 1896, 1, 18 etc... Cf. les remarques de L. Robert, *Villes*..., p. 132; *EA*, p. 191 sq.

93. Étienne de Byzance: κτίσμα 'Αττάλου καὶ Εὐμενοῦς ξόανον εὑρόντων Διονύσου περὶ τοὺς τόπους (L. Robert, *ibid.*).

94. Cf. *CB* II, p. 68.

95. U. Wilcken, *Griechische Ostaka* I, 286; *Contra* Cl. Préaux, *Économie*..., p. 217 et n. 4. Il s'agirait d'une redevance sur des troupeaux appartenant au roi.

96. *MDAI(A)* XXIV, 1899, p. 212-214.

97. C. B. Welles, *RC* 47 et *AJA*, 1948, p. 391 (cf. *supra* p. 390 n. 72).

98. M. Feyel, *Mélanges Radet*, 1940, p. 137-141. La restitution de M. Feyel est très séduisante mais il faut dire qu'elle ne s'accorde pas très bien avec le document annexe donné par Welles, p. 191-192.

99. *Griechische Königsbriefe*, p. 35-40 (qui maintient cependant le terme *katoikoi*).

100. Welles 69.

101. Welles 68, cf. *supra* p. 265 pour l'Artémis Persique et p. 282 pour l'asylie; le nom antique n'et pas connu.

102. *Supra* p. 36.

103. Ainsi ὁ ἐπὶ τῶν ἱερῶν προσόδων. *supra* p. 262.

104. Welles 65-67; *supra* p. 71 sq.

105. C. Nicolet, *L'ordre équestre à l'époque républicaine* I, p. 349 sq. Sur les δημοσιῶναι, L. Robert, *AC* 37, 1968, p. 438 sq.; Th. Drew-Bear, *ZPE* 8, 1971, 286 II (*BCH* 96, 1972, p. 443 sq.).

106. *Bell. Civ.* 5, 4 sqq.

107. Sherk 12 et son commentaire (cf. également 54). Si la date de ce document paraît assez bien assurée, il n'en va pas de même de sa signification (Nicolet *op. cit.* p. 349), s'agit-il de régler la situation de terres royales remises à la cité avant le «testament», les publicains ayant contesté la valeur de ce don; en ce cas, les publicains ne seraient pas concernés par les impôts levés sur les territoires des cités (à la différence de ce que nous voyons dans les textes ultérieurs, telle est la situation qui découle des restitutions de M. Segre, *Athenaeum* 1938, p. 128; cf. L. Robert, *Studies Buckler* p. 227). Autre hypothèse émise par J. H. Oliver, *GRBS* 4, 1963, 141-143 à la lumière de Aelius Aristide, *Pan.* 163 D, il s'agirait de terres sacrées et ainsi le *S.C. de Agro Pergameno* serait le premier d'une série d'actes consacrés aux domaines des dieux. En l'absence de toute autre confirmation, il est difficile de se faire une idée exacte (cf. J. L. Robert, Bull. 1964, 93).

108. E.g. Cicéron, *In Verr.* 3, 6, 12.

109. Strabon XIV, 1, 26.

110. Sur ces problèmes, *supra* p. 272.

111. *I. Priene* 111, l. 112-119.

112. D. Magie, *RRAM* p. 1597, situe C. Julius fils de Caius et L. Lucilius comme proconsuls entre 93 et 89.

113. *OGIS* 440, (*I. Ilion* 71) 89 av. J.-C. ou peu après. On se demandera si Sherk 53 (*IGR* IV 199 = *I. Ilion* 77) où il est manifestement plusieurs fois question d'Athéna, ne fait pas partie d'un même dossier.

114. Sherk 66 (10-6 av. J.-C.) = *IGR* IV, 1211; texte malheureusement très mutilé, évidemment consacré (en tout ou partie?) aux affaires sacrées: argent sacré, terre affermée à un taux excessif, somme déposée appelée ici παραβόλ[ιον]. Sherk (p. 140 n. 6) note après Pollux qu'il pourrait s'agir d'un dépôt effectué alors qu'un appel en justice a été interjeté (E. Berneker, PWK s.v. et M. Holleaux, *Études* III, 40-41, avec compléments de L. Robert). Il est courant qu'un tel dépôt soit fait dans un temple, on pourrait trouver au moins deux parallèles à cette action: à Chypre, Cicéron, *Att.* V, 21, 12; VI 1, 7 (51/50); à Caunos, Cicéron, *Fam* XIII, 56, 3. Sur ces deux derniers exemples cf. R. Bogaert, *Banques*..., p. 217 et 273. Rien là qui indique une quelconque liaison avec les publicains.

115. Sherk 23 (= *Syll.*^{3} 747). S. Riccobono^2, 36.

116. Cicéron, *Pro Sestio* 56 (*supra* p. 64); cf. cependant les arrières pensées du même Cicéron, *Quint. Frat.* II, 7, 2.

117. Plutarque, *Cat. Min.* XXXV.

118. *Supra* p. 58 sq.

119. *Supra* p. 280 et 282.

120. Ch. 24: [εἰς ν]αοὺς πασῶν πόλεων τῆς 'Ασίας νειχήσας τὰ ἀναθέ[ματα ἀπ]οκατέστησα [ἃ] κατεσχήκει ἱεροσυλήσας ὁ ὑπ' ἐμοῦ καταγωνισθεὶς πολέ[μιος]; cf. de façon générale C. W. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, 1964.

121. Trad. R. Étienne, *Le siècle d'Auguste* (1970) p. 111; une illustration de cette attitude à Samos, où Auguste rend au sanctuaire d'Héra les statues d'Athéna et Héraklès qui avaient été emportées par Antoine, Strabon VI, 215 (cf. *IGR* IV, 992) cf. E. Buschor *MDAI(A)* 68 (1953) p. 51 sqq.

122. Sherk 61, avec bibliographie et commentaire p. 315-320 (*editio princeps*: H. W. Pleket, «The Greek Inscriptions in the Rijksmuseum van Oudheden at Leyden», *Oudheidkundige Mededelingen*, N.R. XXXVIII (Suppl.) p. 49, n° 57.

123. Pour le choix du [.] Vinicius proconsul d'Asie, cf. Sherk, *ad. loc.* après Pleket, il s'agit vraisemblablement de L. Vinicius consul suffect en 33 av. J.-C. et possible proconsul en 28/27 ou 27/26.

124. La lettre d'Octavien aux Mylasiens, Sherk 60 (= LW 441) mentionne parmi les exactions de Labienus (B l. 5-7): τῆς τῶν πολεμίων ὠμότητος οὐδὲ τῶν ναῶν οὐδὲ τῶν ἱερῶν τῶν ἁγιωτάτων ἀποσχομένης alors que Strabon XIV, 2, 23 dépeint Mylasa comme ornée de sanctuaires et de portiques. Ce qui suppose que les ruines de la guerre parthique, peut-être moins importantes que ne semble l'indiquer la lettre d'Octavien, avaient été relevées par Auguste (la lettre ne spécifie d'ailleurs pas que les exactions de Labienus ont concerné les seuls Mylasiens).

125. *BCH* XI, 1887, p. 151 sq., n° 56: τῆς Θεᾶς Ἑκάτης ἀσεβηθείσης προενόησεν ὥστε κεκομίσθαι [πα]ρ' αὐτοῦ καὶ αὐτὴν τὴν ἀπὸ τῆς ἀρχῆ[ς] ἐν τῷ βίῳ περὶ θεῶν ἐν ἀνθρώποις ἀληθιν[ὴν π]ρόληψιν.

126. *Supra* p. 211. L'action d'Auguste à Éphèse est d'ailleurs plus ample encore puisqu'il est procédé à une nouvelle délimitation du *chorion* (*FE* II, n° 22, cf. *supra* p. 377 n. 133) et que des travaux importants sont entrepris autour du sanctuaire et en particulier sur ses accès (*IBM* III, 522-8: mur d'enceinte routes, voie fluviale). L'intérêt manifesté à Artémis d'Éphèse s'inscrit bien dans la politique augustéenne telle que nous avons essayé de la définir. On s'interrogera néanmoins sur son exemplarité dans la mesure où le rôle politique joué par Éphèse attirait particulièrement sur elle le regard du pouvoir central.

127. *Supra* p. 280.

128. *Annales* III 60-63, Traduction H. Goelzer, CUF.

129. B. Barth, *De Graecorum asylie*, diss. 1888; B. Stengel, «Asylon», PWK II, 1881 sqq.; Schlesinger, *Die Griechische asylie*, diss. Gressen 1933; L. Robert, *Hellenica* VI, p. 27 sqq.

130. Ce jugement, par sa sévérité même, invite à de nombreux rapprochements. Dès l'époque hellénistique, on pensera à la description de l'Héraion de Samos fournie par l'inscription (et généralement les documents officiels sont avares de tels détails) publiée par C. Habicht, *MDAI(A)* 87, 1972. p. 211 n° 9 (*supra* p. 14). On y voit graviter autour du sanctuaire tout un monde de soldats, suppliants, indigents, esclaves. Le cas de Samos est loin d'être isolé et l'asile est au moins partiellement à l'origine des communautés qui peuplent le *peripolion* de Lagina ou le *peribolos* de Didymes (etc...). Pour Éphèse, cf. encore Strabon XIV, 1, 23 et c'est dans ce même esprit qu'il faut comprendre Philostrate, *Lettres d'Apollonios* 65: μεμπτοὶ δὲ σύνοικοι τῇ θεῷ νύκτας τε καὶ ἡμέρας, ἢ οὐκ ἂν ὁ κλέπτης τε καὶ λῃστὴς καὶ ἀνδραποδιστὴς καὶ πᾶς, εἴ τις ἄδικος ἢ ἱερόσυλος, ἦν ὁρμώμενος αὐτόθεν· τὸ γὰρ ἱερὸν τῶν ἀποστερούντων μυχός ἐστιν. «Condamnables aussi ceux qui, nuit et jour, habitent chez la déesse, sinon le voleur et le brigand et celui qui fait la traite des esclaves et quiconque de mauvais ou de sacrilège ne sortirait pas de là; car le sanctuaire est un repaire de pillards».

131. On remarquera qu'il en était de même pour la capacité de tester en faveur des sanctuaires à la fois pour la localisation et les restrictions; *supra* p. 415 n. 201.

132. VII 2, 6, 9.

133. Hérodote I, 26; cf. Polyain, *Stratag* VI, 50 — D. van Berchem, «Trois cas d'Asylie archaïque», *MH* 17, 1960, p. 24-26. L'auteur compare de façon intéressante les cas d'Éphèse, Naucratis et Rome. Il n'est cependant pas évident qu'il faille interpréter l'obligation faite par Alexandre de verser le *phoros*, autrefois perçu par les Perses, à Artémis comme la restauration de l'état antérieur. Il emploie même (p. 26) le terme d'«État théocratique» à propos du sanctuaire d'Artémis en commentant la plaque d'argent publiée par D. G. Hogarth *The Archaïc Artemision* (Brit. Mus. Excavations at Ephesos, 1908) p. 120 (*supra* p. 208). La mention de revenus ἐκ πόλεως dans le texte amène D. van Berchem à une interprétation compliquée: «le produit d'un octroi ou éventuellement, d'un impôt perçu sur les objets manufacturés en ville». Mais justement, s'il faut admettre l'existence d'une telle organisation, antérieurement à la cité grecque, la création de cette dernière a lentement mais progressivement limité l'autonomie du sanctuaire. Il paraît donc difficile d'en inférer que nécessairement en imposant un *phoros* à Éphèse, les Perses ont attenté aux privilèges ancestraux d'Artémis.

134. Cf. cependant Plutarque, *Alex.* 42, 1.

135. La lettre Welles 74 nous apprend incidemment que le même roi Mithridate eut un peu plus tard à regretter ce geste, l'un de ses ennemis s'étant réfugié dans le sanctuaire d'Artémis, il ordonne au satrape Léonippos de se saisir de ce dernier par les moyens appropriés... sans préciser lesquels.

136. Les conditions faites à Éphèse servent de référence pour les autres sanctuaires; cf. Sherk 28 (Aphrodisias). Pour le rôle de Servilius Isauricus, L. Robert, *Hellenica* VI, p. 39-40.

137. Strabon XIV, 1, 23.

138. Cf. au II° s. de notre ère (?) l'histoire de Leukippe et Kleitophon racontée par Achilles Tatios (*supra* p. 81); monnaie de Philippe II (244-249) avec la légende Ἐφεσίων Ἄρτεμις Ἄσυλος, *BMC Ionia*, p. 99 n° 345.

139. Ce texte amène à reposer d'un mot la question de l'attitude de Magnésie du Méandre au cours de la guerre de Mithridate: bon nombre d'auteurs, et par exemple D. Magie, *op. cit.* p. 214 n. 32, opposent l'attitude loyaliste de Magnésie du Sipyle à celle de Magnésie du Méandre. Les textes sont assez obscurs mais on comprendrait mal la mansuétude, assez parcimonieuse par ailleurs, de Sylla si Magnésie n'avait pas au moins choisi au bon moment le camp du vainqueur.

140. Remarquons une fois encore qu'il ne faut pas confondre cette procédure avec la demande de reconnaissance de l'asile pour un sanctuaire, erreur commise par exemple par L. Couve, *BCH* 18, 1894, p. 247, à propos d'Antioche des Chrysaoriens (Alabanda comme le montre M. Holleaux, *Études*... III, p. 142 sq.; cf. L. Robert, *OMS* I, p. 22 sq.) qui obtient la mention pour la ville et la chora de la sainteté (Zeus Chrysaoreus et Apollon Isotimos) et de l'inviolabilité (*OGIS* 234).

141. *Inschr. Mag.* 22-64; 66; 68-73; 78-81. Cela les engage évidemment moins que les principaux dynastes.

142. Welles 33 (= *I. Mag.* 23).

143. Welles 31, 32, 34.

144. *Bell. Civ.* V, 9; cf. également Fl. Josèphe, *Ant. Jud.* XV, 4, 1 § 89; Dion Cassius, XLVIII, 24, 2.

145. *RRAM*, p. 1279 n. 5.

146. J. M. R. Cormack, «Inscriptions from Aphrodisias», *ABSA* 59 (1964) n° 16, avec les nouvelles restitutions et le commentaire de L. Robert «Inscriptions d'Aphrodisias» *AC* 35 (1966) p. 401-431. Il s'agit d'une borne de l'asile érigée par le prêtre d'Aphrodite Gaius Julius Zoïlos, manifestation tangible du droit reconnu par les autorités romaines (*infra* n. 149 et 150). La faveur de Rome remonte au

moins à Sylla (Appien *Bell. Civ.* I, 97; Cf. R. Schilling, *Vénus...*, p. 281-2, 290-5, 343-4). L. Robert, *art. cit.* p. 416 n. 1 pense que c'est en 39 et non pas dès le proconsulat de Servilius Isauricus (46-44) qu'a été reconnu le droit d'asile. Ce dernier est mentionné dans une inscription inédite mais dont le texte a été partiellement communiqué par L. Robert, *EA*, p. 299 n. 2: παρὰ τῇ ἀσύλῳ θεῷ.

147. *RD*, p. 168 (après bon nombre d'auteurs); L. Robert, *art. cit.* p. 416 n. 2 n'est pas aussi affirmatif.

148. Dion Cassius XLVIII, 26, 4 et 5 nous apprend que Labienus a rencontré une résistance opiniâtre de Stratonicée, qu'il n'a pu emporter malgré un long siège. On doit lier à cet épisode les exactions contre les temples mentionnées dans la phrase suivante.

149. *RD* 28-29.

150. J. M. Reynolds, «Aphrodisias: a Free and Federate City», *Akten der VI int. Kongress f. griechische und lateinische Epigraphik München 1972*, (1973) p. 115-122; F. Millar, «Triumvirate and Principate», *JRS*, 1973, p. 50-67.

151. Sherk, *RD* 18.

152. Il convient vraisemblablement de rapprocher les deux textes Sherk, *RD* 27 et 30, comme le propose avec quelques réserves l'éditeur. Dans ce cas le texte unique de Panamara serait un parallèle presqu'exact pour les textes d'Aphrodisias signalés plus haut, dont nous noterons en passant que le longueur des lignes varie considérablement d'un texte à l'autre; cela ne constitue donc pas un argument suffisant pour dissocier les deux fragments d'inscription de Panamara.

153. Deux mentions de l'asile de Panamara dans les décrets de l'époque hellénistique: J. Hatzfeld, *BCH* 51, 1927, p. 58 sq. n° 1-2.

154. L. Robert, *Hellenica* VI, p. 27-55.

155. Dont la campagne en Lydie a lieu en 131 ou 130.

156. L. Robert, *op. cit.* p. 38 sqq., a rassemblé les témoignages de l'action d'Isauricus en faveur des cités et des sanctuaires; cf. plus loin à propos de l'Asklépieion de Pergame.

157. Ce nom est attesté par deux passages de Polybe: XVI, 1 (campagne de Philippe V); XXXII, 15 (exactions de Prousias; *supra* p. 240, cf. L. Robert, *EA*, p. 111 sqq.) et Pline V, 126. Il faut prendre garde à l'attribution, très probablement erronée, qui a été proposée pour la lettre royale Welles, *RC*, 68; le dernier éditeur, suivant en cela W. Dittenberger, *ad OGIS*, 333 et d'autres, proposait d'attribuer ce document à Hiérakome de Lydie. Il s'agit en effet d'une lettre d'Attale III(?) qui déclare agir à la suite de ses ancêtres et des maîtres précédents et qui accorde la droit d'asile à l'Artémis Persique. Étant donné le formulaire, le destinataire de la lettre ne saurait être une cité et nous sommes ici en présence d'une *katoikia* vraisemblablement très comparable à celle de Carie connue par Welles 69. Le mention de l'asile pour l'Artémis Persique explique l'hypothèse émise du transport de la pierre d'Hiérocésarée à Sariçam où elle a été découverte. L. Robert, *Hellenica* VI, p. 58 montre que la lettre, trouvée avec d'autres inscriptions, vient de Sariçam où devait exister un sanctuaire important de l'Artémis Persique et qui bénéficiait lui aussi à l'époque hellénistique du privilège de l'asylie.

158. L. Robert, *op. cit.* p. 34 n. 5.

159. C. Habicht, *Das Asklepieion* (1969) 1 = Sherk, *RD* 55.

160. *OGIS* 228-229: Smyrne a obtenu de Séleucos Callinicos et demandé aux rois, aux dynastes, aux cités (la réponse des Athéniens nous est partiellement conservée: B. D. Meritt, *Hesperia*, 1944, p. 246 n° 9) la reconnaissance de l'asile pour Aphrodite Stratonikis ainsi que la sainteté et l'asylie de la cité. Tout comme le texte de Tacite, la lettre de Séleucos mentionnée par le décret de Delphes *OGIS* 228

fait référence à l'oracle d'Apollon pour justifier l'asile; une autre mention de cet épisode dans *FD* III, 1, 483, cf. L. Robert, *OMS* I, p. 145-151.

161. Il est question ici également d'un oracle d'Apollon, mais il n'est pas interdit de voir également ici l'œuvre de Servilius Isauricus (cf. L. Robert, *op. cit.* p. 38 pour l'attitude du proconsul à l'égard de Ténos). Sur l'oracle, cf. *IG* XII, 5, n° 802, l. 6; pour l'asile, *I. Cret.* IV, 196.

162. *Anab.* I, 17, 3 sq.: projet de construction d'un temple à Zeus Olympien.

163. XVII, 21, 7; Cf. D. Magie, p. 121 et 975.

164. A propos du texte *Syll.*^{3} 22 de Magnésie, voir les commentaires de G. Cousin - G. Deschamps, *BCH* XIII, 1889, p. 529 sqq. et *supra* p. 264.

165. *Didyma* 107, cf. la discussion à propos de la date; sur l'asile de Didymes, cf. A. Rehm, *op. cit.* p. 120; B. Haussoullier, *Études*..., p. 263-270 (*OGIS* 472; Magie, p. 1361 n° 30).

166. *Bell. Alex.* 66: ce personnage a reçu de César en 47 le sacerdoce de Comana du Pont (*supra* p. 59); Meniskos paraissait par là même l'un des mieux qualifiés pour défendre le point de vue des Milésiens à Rome.

167. *Didyma* 391 A II, daté du dernier semestre de 44 av. J.-C. (la discussion de B. Haussoullier, *op. cit.* p. 274-277 doit être considérée comme caduque). Cf. L. Robert, *AC* 35, 1966, p. 416 n. 1.

168. Cela suppose évidemment que l'asile existait déjà. Il semble cependant qu'il convienne de distinguer l'asile du sanctuaire proprement dit et la reconnaissance de Milet et de son territoire comme «saints» (*Syll.*^{3} 590; L. Robert, *Hellenica* I, 113 sq., les deux documents datent du III° s. avant notre ère). Sur cette distinction, cf. Ph. Gauthier, *Symbola*..., 1972, p. 227 sqq.

169. *Annales* IV, 14.

170. R. Herzog - G. Klaffenbach, *Asilieurkunden aus Kos* (Abh. Berlin Klass. für Sprachen, 1952) = *SEG* XII, 1955, n° 368-384. L'asile d'Asklépios est également mentionné dans *LSCG* 158 (1° moitié du III° s.). Pour les origines de l'asylie, cf. R. Herzog, *HG*, p. 35 sqq., qui publie 19 bornes (une vingtième, Jacopi, *Historia* V, 1931, p. 479 sqq.) avec en particulier une mention très significative de Zeus Hikésios. Certaines de ces bornes remontent vraisemblablement au V° s. et sont donc antérieures à l'établissement d'Asklépios dans l'*alsos*; aucune ne porte le nom d'Asklépios ni même d'Apollon et cela paraît d'autant plus étrange que les plus récentes datent du II° s. av. J.-C. A ce sujet, cf. encore A. Neppi-Modona, *Memorie FERT*, I, 1933, p. 71-2 et A. Laumonier, *op. cit.* p. 692-3.

171. Welles, *RC* 25-28.

172. Sherk, *RD* 32, publié en premier lieu par P. Herrmann, *MDAI(I)* 75 (1960) p. 90-93.

173. F. Hiller von Gaertringen in W. von Diest, *Nysa ad Maeandrum (X° Erganzungheft Arch. Jahrb)* 1913 p. 62 sqq.; Sherk, *RD* 69, notons simplement avec L. et J. Robert, Bull., 1971, n. 3 qu'Acharaca n'est pas une cité, comme il est dit dans le commentaire, mais une simple *kome.*

174. Welles, *RC* 9 (Séleucos Ier et Antiochos Ier); 43 (Antiochos III?; L. et J. Robert, *La Carie* II, p. 291 n. 9 doutent que ce texte ait quelque rapport avec l'asile du Ploutonion); 64 (lettre d'un souverain inconnu du II° s. conservée avec les restes d'une inscription qui rappelle les privilèges accordés par... et Antiochos le Grand aux Athymbriens qui avaient le contrôle du sanctuaire avant que ce dernier ne fût intégré dans la cité de Nysa (Cf. Welles 9 et le commentaire).

175. *Coll. Froehner* 96.

176. *IGLS* 4028.

177. Antiochos III et Antiochos, cf. L. Robert, *Nouvelles inscriptions de Sardes*,

p. 19; Welles 39-40. Une borne délimitant l'asile signalée par L. Robert, *CRAI*, 1949, p. 306.

178. Cf. M. Segre, «L'institution des Niképhoria de Pergame», in L. Robert, *Hellenica* V (1948) p. 102-128; *IG* IX 1^2, 179, l. 18, daté de 182 av. J.-C.

179. Tite-Live XLV, 5, 3.

180. *RD* 36 (lettre des Scipions de 190 ou 189); cf. Picard, p. 145 sq.

181. Lanckoronski, *Städte Pamphyliens* I (1890) p. 166 n° 33, restitué par A. Wilhelm, *Arch. Epigr. Mitth. aus Oest-Ungarn* XX, 1897, p. 65. Inscription et monnaies A. M. Woodward, *CR*, 1932, p. 9-11. Cf. déjà F. Imhoof-Blumer, *Kl. M.*, p. 331 n° 25: 'Αρτέμιδος Περγαίας 'Ασύλου (Gallien).

182. Cf. L. Robert, *AC* 35, 1966, p. 411 n. 5. Divinité ἄσυλος sur les monnaies, à Sillyon: Σιλλυέων Θεοῦ Μηνὸς 'Ασύλου (règne d'Aurélien), E. N. Lane, *CMRDM* II, p. 151 n° 53-54 et pl. LV; à Side, 'Αθηνᾷ ἀσύλῳ Σιδήτων, *BMC Lydia*, etc. ... p. 296. Cette monnaie date également du règne d'Aurélien: faut-il mettre la reconnaissance (ou le renouvellement) de l'asile en liaison avec la campagne de 271-272?

183. Borne de l'asile de Men Askainos, W. M. Ramsay, *JHS* IV, 1883, p. 417 n° 32 (E. N. Lane, *CMRDM*, n° 130); cf. L. Robert, *Hellenica* VI, p. 34.

184. Welles, *RC* 9, l. 2-3: restitution due à A. Wilhelm, d'après la formule employée dans Welles 64, l. 11; il est très vraisemblable que cette lettre du II° s. reprenait la formule utilisée déjà au moins en 281.

185. *Annales* III, 60.

186. *Syll.*^{3} 550 (environs de 213-203 av. J.-C.).

187. Pour une conception archaïque du «suppliant» avec l'emploi du terme ἱϰέσιος cf. *LSS* 115 et J. Servais, *BCH* 84, 1960, p. 112-147; *REA* 75, 1973, p. 232 n. 2. C'est le terme ἱϰέτης, un peu oublié par la suite, qui se rencontre dans les inscriptions les plus anciennes, ainsi dans l'inscription de Tralles précitée (*CIG* 2919, l. 3 et 4. L. Robert, *Coll. Froehner* 96, texte amélioré). Il convient cependant de signaler une inscription de Galatie, près de la frontière de la Paphlagonie, J. G. C. Anderson, *JHS* XXX, 1910, p. 164, III° s. de notre ère: un personnage est dit ἱϰέτης ϰαὶ ὑπηρετῶν (sur le second terme, *supra* p. 355 n. 72).

188. Analyse tout à fait pertinente, cf. *supra* p. 239.

189. *Supra* p. 24.

190. Tacite, *Annales* XII, 61; cf. *RRAM* 1400 sq.

191. Sous un Empereur dont le nom a disparu mais dont le *cognomen* est Germanicus a lieu une nouvelle délimitation, ϰατὰ ... διαταγὴν ὅρος ... τεθείς, du ἱερὸν χωρίον de la déesse: Keil-Premerstein, *III Reise*, p. 98 sq., n° 146 (cf. 137 p. 96) et J. Keil, *JOEAI* XXVIII (1933) beibl., 43, plaine du Caystros au nord-est d'Éphèse. Ces documents ajoutés à ceux datant de l'époque d'Auguste (*supra* p. 377 n. 133) montrent l'étendue mais aussi le caractère discontinu du domaine d'Artémis. La plupart des auteurs attribuent cette ordonnance à Domitien (*contra* D. Magie, p. 1404 n. 19, qui penche pour Claude) ainsi J. Keil; R. Syme, *Historia* 18, 1969, p. 363; W. Eck, *Senatoren von Vespasian bis Hadrian*, p. 87.

192. *Supra* p. 211; F. K. Dörner, *op. cit.*; D. Magie, *RRAM*, p. 545 sq.

193. *Contra* R. Bogaert, *Banques*..., p. 248.

194. *Supra* p. 274.

195. D. Magie, *op. cit.* p. 583 sqq. (mais on notera les restrictions de la p. 591 sur la valeur des «indices de richesse»); p. 658: «But there is ample evidence to show that, even amid the wars and pestilence which, in the late second and early third centuries, brought disaster to Asia Minor, there was a continuance of prosperity fostered by the rule of Hadrian and Antoninus Pius and by their efforts to establish the *Pax Romana* as a compensation to the Greek cites for the loss of indepen-

dance»; p. 712, où il semble qu'il y ait quelque audace à déduire de la capacité d'un agonothète de Pergame à soutenir à lui seul la dépense des Asklépieia la preuve de la richesse de la cité. On rappellera également que cette «richesse» est un thème souvent repris par les rhéteurs, (Dion Chrysostome, Aelius Aristide...) et qu'il pourrait s'agir au moins partiellement d'un thème littéraire, à tout le moins d'une amplification, si fréquente chez ces auteurs, de données moins glorieuses.

196. *Supra* p. 72 sqq.

197. La plus connue est celle de C. Vibius Salutaris à Éphèse (104 ap. J.-C.), cf. *supra* p. 374; à Smyrne, le don d'Apollonios à Apollon Kisauloddenos (*Syll.*^{3} 996); à Pergame, Julius Quadratus restaure le temple de Dionysos Kathegemon, *I. Perg* II, p. 298 sq. et son affranchi Diadumenos participe à l'ornementation du temple d'Asklépios, *A. Berl. AW,* 1932, 5, p. 4 sq., etc. ...

198. Philostrate, *V. Soph.* 531-2 Wright: Hadrien donne dix millions de drachmes à Smyrne à cause de Polémon (cf. encore *IGR* IV, 1431) qui servent à la construction d'un gymnase splendide, d'un marché au blé et d'un temple (de Zeus); on ne sait pas grâce à quels fonds a été terminé en 147 la construction de l'Asklépieion ἐπὶ θάλασσα. (Aelius Aristide, *Discours sacrés* IV, 102; Pausanias II, 26, 8-9; *supra* p. 316 n. 35). A Smyrne encore, l'épigramme *AP* XI, 97 se rapporte à la polémique liée à la construction monumentale du Stratonikeion, sanctuaire d'Aphrodite Stratonikis, au II° s. (L. Robert, *Entretiens Hardt* XIII, 1969, 282-3). Il fait des «dons insurpassables» à Éphèse (*Syll.*^{3} 839, ἀνυπερβλήτους δωρεάς) avec en particulier la possibilité pour Artémis de recevoir les héritages et même les propriétés tombées en déshérence (selon l'interprétation de Dittenberger du terme βεβληκότων, cf. cependant les réserves de D. Magie, *op. cit.* p. 1479 n° 29) et la restauration de ses lois; à Téos il restaure ou reconstruit le temple de Dionysos (L. Robert, *Hellenica* III, p. 86 sqq.); à Trapézonte est fondé un temple d'Hermès (et Apollon?), Arrien, *Périple du Pont Euxin* 1, 2 et 16, 6; à Cyzique, un temple de Zeus commencé quelques trois siècles auparavant est achevé sous le règne d'Antonin et de Lucius Verus, grâce aux fonds fournis par Hadrien (selon certains auteurs il s'agirait plutôt d'un temple des Douze Dieux et Hadrien y aurait été admis comme le treizième); cf. Dion Cassius LXX, 4; Aelius Aristide XVI, p. 240 sq.; *Anthol. Pal.* IX, 656; J. Malalas, *Chron.* p. 279; *Chron. Pasch.* p. 475, etc... et Th. Reinach, *BCH* XIV (1890) p. 517-45; c'est également sous Antonin que s'achèvent les travaux à l'Asklépieion de Pergame déjà entrepris selon toute vraisemblance à l'époque d'Hadrien, C. Habicht, *IA* p. 9 sqq., M. Leglay, *art. cit. infra.*

199. Éphèse, cf. note précédente; Aizanoi, cf. en dernier lieu U. Laffi, *Athenaeum* XLIX (1971) p. 18 (sur ce dossier, *supra* p. 144); malgré J. Beaujeu, *op. cit. infra*, p. 183, il n'est pas assuré qu'il faille lier la restitution du loyer des *cleroi* à la construction du temple. Celle-ci nécessitait sans doute beaucoup plus d'argent et il est plus probable qu'ici comme ailleurs les libéralités d'Hadrien ont permis l'édification du temple et d'autres monuments. Sur ce dernier A. Korte, «Das Alter des Zeus-tempels von Aizanoi», *Festschr. O. Benndorf*, 1898, p. 209 sqq.; H. Weber, «Der Zeus-Tempel von Aezani. Ein Panhellenisches Heiligtum des Keizerzeit», *MDAI(A)* 84 (1969) 182-201, et une bibliographie plus complète dans l'article de U. Laffi ainsi que dans E. Akurgal, *Ancient Civilizations...* s.v.

200. Les Antonins et leur action religieuse en Anatolie, J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire* (1955) spécialement, p. 274-8; cf. encore les pages très mesurées de P. Petit, *Histoire générale de l'Empire romain* (1974) p. 263-70. L'œuvre d'Hadrien, facile à vérifier dans les faits, a été mise en lumière par M. Leglay, «Hadrien et l'Asklépieion de Pergame», *BCH* 100 (1976) p. 347-72; l'essentiel de la documentation était rassemblé par W. Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus*, Leipzig 1907 (1973).

201. D. Magie, *RRAM*, sp. p. 626-7.

202. A. Alföldi, *MDAI(R)* 50 (1935) p. 152 sqq. (= *Die monarchische Repräsentation im römischen Kaiserreich* (1970) 270).

203. D. Magie, *loc. cit.*; sur la carrière d'Arrien, cf. en dernier lieu l'inscription de Cordoue.

204. *Histoire Auguste, Vita Hadr.* XIII, 6: *eodem modo per Asiam iter faciens templa sui nominis consecravit.* Sans prendre à la lettre cette indication (Leglay, *loc. cit.*) les intentions d'Hadrien paraissent assez évidentes: il s'agit de créer un véritable amalgame entre l'image de Zeus Olympien et celle de l'empereur cf. encore *Vita Alex. Sev.: Hadrianus... templa... in omnibus civitatibus sine simulacris iusserat fieri* (cf. J. Beaujeu, p. 175).

205. P. Petit, *loc. cit.* remarque très justement que la religion des couches populaires est l'élément le plus difficile à percevoir. Notons cependant la multiplication vers le II° s. des monuments ayant un caractère proprement religieux ou comportant des noms de divinités; bon nombre d'entre eux concernent les cultes les plus profondément ancrés dans la tradition (cf. Artémis Persique par exemple) dont est ainsi affirmée la survie. Il existe néanmoins des exemples même dans les monuments les plus modestes des syncrétismes dont relève la religion des empereurs. Faut-il interpréter cette abondance comme la preuve d'un renouveau religieux (qu'il ait été dirigé ou entériné par les aristocraties et l'Empereur). Il y a peut-être là un indice mais dont on se gardera d'exagérer l'importance dans la mesure où l'abondance exceptionnelle des documents pour cette période (y comprise à nouveau des textes littéraires) risque de fausser les perspectives (cf. les remarques de L. Robert in *Laodicée du Lycos*, p. 248 sq.).

206. Cf. l'exemple de Trapézonte ci-dessus, fort bien analysé par J. Beaujeu, p. 188. La divinité principale de la cité est Mithra, comme le montrent très clairement les monnaies, cf. F. Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* (1896) II, p. 189-190; E. Babelon, H. Waddington, Th. Reinach, *Recueil général des monnaies d'Asie Mineure*, 1903-1910 (1976) p. 147. L'effort d'Hadrien et avec lui d'Arrien ne semble pas avoir été couronné de beaucoup de succès. L'intérêt de l'Empereur pour les cultes traditionnels se manifeste cependant par des émissions monétaires assez abondantes sur lesquelles sont figurés les dieux principaux des cités de l'Asie. Cf. F. Imhoof-Blumer, *Zur Griechischen und Römischen Münzkunde*, 1908 (1977) p. 9 sqq.; H. Herzfelder, *NC* XVI, 1936, p. 1 sqq.; pour l'Artémis d'Éphèse, cf. par exemple *Antike Welt*, 1973/3, p. 11 pl. 2.

207. Deux exemples suffiront je pense à expliciter mon propos, Didymes et l'Artémision d'Éphèse. La plupart des historiens s'accordent pour décrire un renouveau du Didymeion à l'apogée de l'Empire, en liaison avec le regain de consultation de l'oracle (la même situation à Claros, cf. L. Robert, *Les fouilles de Claros*, 1954). Il semble même que les travaux aient repris à l'époque d'Hadrien, cf. le commentaire de *Didyma* 107 dédicace émanant des technites qui travaillent au Didymeion, mais nous sommes assez loin de l'esprit d'entreprise qui régnait dans le sanctuaire aux III°-II° s. avant notre ère. L'intérêt porté par les empereurs à Didymes remonte d'ailleurs au règne de Trajan (de même pour Claros mais un peu plus tard qu'à Didymes), cf. C. P. Jones *Chiron* 5 (1975) p. 402-406: «An oracle given to Trajan»; J. et L. Robert, Bull., 1976, 609-610. De même à Éphèse, Aelius Aristide vante la richesse de l'Artémision (XXIII, 24, Keil) et nous avons signalé *supra* la fondation de C. Vibius Salutaris, mais les constructions se limitent sous Trajan à l'adjonction d'une porte monumentale à l'Asklépieion (Picard, *op. cit.* p. 44 n. 4). Les efforts sont orientés vers des édifices profanes et de façon plus significative un Olympieion (Pausanias VII, 2, 9) construit sous Domitien (Beaujeu, p. 182) ou Hadrien (Weber, p. 215; Picard, p. 670).

208. Cf. D. Magie, s.v. «Earthquakes»; il ressort des documents allégués par cet auteur que de plus en plus les cités ne peuvent pas se passer des subsides des Empereurs pour la restauration de leurs monuments détruits ou endommagés. La générosité impériale ne se dément pas d'Auguste aux Antonins, dès la fin du II° s. et surtout au delà ces préoccupations passent au second plan. Notons cependant à Ilion, le texte *CIG* 3607 (= *I. Ilion* 96), datant d'après 292 (Dioclétien); les empereurs ordonnent la confection d'une statue de Zeus, grâce à la fonte de l'argent sacré (vaisselle, argent monnayé ou non).

209. La campagne des Goths de 263 a provoqué à Éphèse des dommages considérables, *Vita Gallieni* 6, 2: *Scythae autem, hoc est pars Gothorum, Asiam vastabant. Etiam templum Lunae Ephesia dispoliatum et incensum est, cujus ope <ris> fama satis nota <in> populos.* L'Artémision en particulier ne s'est que très partiellement relevé de ses ruines (Jordanes, *De Getarum rebus gestis* XX 107), cf. Picard, p. 44 sq., qui propose pour le Clarion une même date de destruction (p. 48 n. 5) soulignant par ailleurs que la décadence était déjà amorcée avant la destruction, il affirme cependant (p. 674 n. 5) «l'Artémision fut assez vite et en partie du moins reconstruit». Il est sûr que le *culte* d'Artémis éphésienne a survécu à l'incendie et au pillage mais cela ne signifie pas pour autant que le temple ait été, même partiellement, rebâti. Le Didymeion avait échappé de peu au même sort (cf. *Didyma* 159 = *SEG* IV 467) à l'occasion de la «guerre scythique», cf. L. Robert, *Hellenica* IV, p. 74 sq.: il s'agit là de la même expédition que celle qui ruine l'Artémision et Troie mais aussi la Bithynie (en particulier Nicomédie), l'Asie, la Lydie, la Cappadoce, la Galatie etc. (Syncell. I. p. 716, cf. J. et L. Robert, *Hellenica* VI, p. 117 sqq.).

210. Qui a dû assez souvent précéder le III° s. comme l'indique la lettre 96 de Pline à Trajan, 10: «Il n'est certes pas douteux que les temples qui étaient désormais presque abandonnés commencent à être fréquentés, que les cérémonies rituelles longtemps interrompues sont reprises, que partout on vend la chair des victimes qui jusqu'à présent ne trouvait plus que de très rares acheteurs» (trad. M. Durry). Pline, en noircissant vraisemblablement quelque peu le tableau, lie le progrès du christianisme et le recul des cultes anciens. La mission qu'il s'est assignée, conformément aux directives impériales, consiste à enrayer le mouvement.

211. Eusèbe, *V. Const.* III, 55-6; 58; Sozomène, *HE* II, 5, 5: «A cette époque (326 de notre ère) le temple d'Asklépios à Aigai en Cilicie et celui d'Aphrodite à Aphaca furent rasés de fond en comble et disparurent complètement...»; une confirmation indirecte par Zonaras, *Epit. Hist.* XIII, 12 c-d: «Julien... (en 363) alla à Tarse, ville célèbre de Cilicie. Alors qu'il se trouvait là, Artémios prêtre d'Asklépios, vint le voir, car à Aigai, ville de Cilicie également, il y avait un sanctuaire très renommé d'Asklépios. Il le pria de rendre au temple d'Asklépios les colonnes que le grand-prêtre du temple chrétien avait enlevées du temple...»; Cf. également Socrate, *HE* I, 18 (et *supra* p. 35).

212. Pour les deux temples d'Aphrodite, on a suggéré que la survivance de la prostitution sacrée dans ces sanctuaires était à l'origine de la destruction (Jones, p. 92).

213. Une référence assez vague à une interdiction par Constantin dans l'acte de Constant, *CTh* XVI, 10, 2 (cf. Eusèbe, *V. Const.* II, 45); s'il s'agit d'une mesure à l'échelle de l'Empire on doutera que son efficacité ait été générale, les nombreuses réitérations suffiraient à le montrer.

214. *De Rebus Bellicis* II, 1: *Cum enim antiquitus aurum argentumque et lapidum pretiosorum magna vis in templis reposita ad publicum pervenisset cunctorum dandi hebendique cupiditates accendit.* Cf. S. Reinach, *RA* XVI, 1922, p. 217.

215. Il est assez clair, en particulier à travers l'inscription d'Hispellum *CIL* XI,

5265 (Dessau 705), que Constantin n'avait nullement la volonté de supprimer les cultes traditionnels, ni même le culte impérial, qui pouvaient lui amener l'adhésion des populations encore en majorité non christianisées. Cf. A. Piganiol, *Empire chrétien*, p. 62; I. Karayannopoulos, «Konstantin des Grosse und der Kaiserkult», *Historia* 5, 1965, p. 345.

216. *Supra* p. 376 n. 103.

217. J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, 1930.

218. *Supra* p. 143.

219. Lettres 84, 86, 89; mais on remarquera qu'il n'est guère question concrètement que de la restauration du culte de Cybèle à partir de Pessinonte. Eunape, *Vie des Philosophes* 478, Wright, nous apprend le peu d'empressement mis par le philosophe Chrysanthios à accepter la charge de grand-prêtre de Lydie. Ce dernier ne manifeste aucune hâte à construire des temples (501) et même les restaurations demeurent discrètes. Il paraît bien conscient que cette «renaissance païenne» n'est pas susceptible de durer.

220. Lettre 79; Celle-ci nous donne au moins la preuve que le temple d'Athéna n'avait pas été détruit, mais le prêtre Pégase dont il est question dans la lettre se consacre, semble-t-il, plutôt à Hélios.

221. Zonaras, *Epit. Hist.* XIII, 12 c-d; Libanios, *Pro templis*, etc.; (*supra* p. 35).

222. *CTh* XVI, 10.

223. *MAMA* III, 73.

224. Jean d'Éphèse, *V. S. Or* XL, XLIII, XLVII; *HE* II, 44; III, 36-7.

225. Et cela s'explique parfaitement: nous constamment noté que le retard de l'impact des novations en matière religieuse était proportionnel à la difficulté d'accès (éloignement, barrières naturelles).

INDEX ANALYTIQUE*

I. INDEX DES LIEUX

Abai 446
Abbrettene 56, 173, 384
Abydos 229
Acilisène 267, 362, 363, 433, 443
Acmonia 317
Actium 211, 242, 311
Adada 346
Adanda 123
Adramyttion (Golfe) 28
Afrique 20
Agrigente 308
Aigai (Cilicie) 28, 30, 35, 289, 320, 333, 405
Aigai (Eolide) 152, 178
Aizanoi 122, 129, 131, 134, 144-146, 150, 169, 249, 259, 273, 372, 380, 394, 436, 454
Akharakha 28, 452
Alabanda 307, 450
Albanie 54, 86, 123
Alexandrie (Egypte) 402
Alexandrie (Troade) 28, 34, 229, 232, 444
Alinda 307
Aludda 327
Améria 55, 123, 164, 395, 396
Amorion 322
Amos 43, 44, 179, 223
Amyzon 87, 121, 149, 261-262, 270, 284, 389, 431, 444
Anaia 391, 443
Anchialos 308
Andanie 311, 350, 369, 407
Ankyra 11, 322, 389
Antandros 28
Antimacheia (Cos) 406, 407
Antioche (Oronte) 447
Antioche (Pisidie) 14, 58, 121, 134, 151, 165, 299, 371, 389, 394
Antiochide 165
Apamée 244, 262, 272, 443
Aphaca 289
Aphrodisias 121, 159, 279, 281, 347, 351, 409, 414, 428, 436, 437, 439, 450
Apollonhieron 14, 174, 175
Apollon Larbenos (→)
Apollonia 165
Apollonia (Ionie) 171
Apollonia (Phrygie) 284
Apollonia (Rhyndakos) 149, 273
Apollonia (Salbakè) 51, 90, 133, 147-148, 159, 177, 179, 261, 393, 394, 414, 428, 446
Apollonis 370, 443
Aquae Calidae 30
Arabie 18, 183, 237
Archélaïs 122, 353, 443
Arados 25, 93
Argos 242
Argos (Carie) 427
Ariandos 322
Arkonnèsos 30, 326
Arménie 11, 13, 96, 123, 265, 287, 296, 358
Artémaia (Aisepos) 28, 31
Asie (province) 17, 277, 283, 287, 456
Aspendos 222
Assessos 431
Assyrie 18, 183
Astra 123, 353
Astypalaia 241, 319, 439
Astyra 28
Atarneus 315
Athènes 2, 170, 183, 190, 207, 214, 217, 219, 220, 222, 224, 241, 347, 398, 399, 403, 404, 405, 407, 424
Athymbriens 452

---

* Pour ne pas augmenter démesurément le volume de l'index, il n'est renvoyé aux pages de notes que lorsque ces dernières contiennent des développements supplémentaires par rapport au texte.

Attaleia 322, 345
Attioukome 131, 174
Attouda 443
Atyokhorion 174, 321, 374, 392
Axiotta 167, 387
Ayazviran 120, 322, 347, 353, 355, 387, 443
Babylonie 18, 183, 246, 265, 352, 378, 440, 447
Bactriane 265
Baïka 352
Baïtokaike 24, 92-94, 130, 134, 149, 167, 271, 284, 296, 305, 311
Bargasa 35
Bargylia 412, 439
Biga (Pegai) 417
Bithynie 131, 398, 456
Bourg de Léon (Phrygie) 28
Bretagne 308
Burdur 424
Bybassos 41, 44
Cabeira 164
Caïque 245, 302
Calaurie 242, 415
Calymna 160, 161, 199, 200, 307, 389, 410, 439
Camiros 258, 320, 425, 438, 439
Camisene 385
Cappadoce 18, 60, 123, 183, 371, 456
Carie 19, 20, 28, 136, 297, 444
Cassandreia-Potidée 307
Çatal Hüyük 441
Cataonie 60
Caunos 411, 448
Caystre 174, 302; Caystranoi 443
Cenchrées 34
Chalcédoine 34, 66, 67, 197, 285, 307, 338, 340, 341, 342, 343, 344, 369, 402, 406, 409, 427
Chalcis 307
Chalkè 326
Chalkétor 438, 439
Chios 22, 101, 102, 307, 319, 337, 341, 389, 409, 411, 414, 424, 438, 439
Chypre 77, 124, 150, 180, 224, 261, 279, 282, 389, 406, 448
Çiftlik 443
Cilicie 18, 58, 183, 241, 242, 331-332, 353; Trachée 165
Cité de Midas 322
Claros 19, 20-22, 242, 284, 389, 455, 456
Clazomènes 241, 307, 346
Cnide 39, 180, 195, 326
Cnossos 153
Colophon 284, 320, 411
Comana (confusion) 60, 302, 331, 384
Comana Cappadoce 4, 54, 55, 58-60, 122, 163, 264, 298, 335, 370, 395, 396, 416, 436
Comana Pontique 11, 13, 23, 55, 56, 58-59, 78, 83, 84, 97, 122, 130, 133, 163, 164, 173, 234, 242, 312, 350, 358, 361, 362, 364, 388, 391, 396, 397, 416, 452
Commagène 83, 96, 170, 180, 202, 296, 354
Constantinople 74
Cos 27, 30, 33, 35, 67, 97, 121, 150, 160, 171, 180, 191, 192, 196, 198, 200, 204, 210, 216, 283, 286, 307, 310, 318, 337, 341, 343, 349, 350, 368, 389, 391, 396, 398, 402, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 416, 437, 438, 439 Asklépios (→)
Crète 241, 280
Crotone 171
Culupene 60, 385
Cyllène 34
Cyrène 308, 424
Cyzique 18, 236, 311, 438, 454; Asklépios 34; Athéna 134
Dalisandos 364
Dalmatie 308
Damas 265
Dardanos 229
Dareiou Komé 444
Daskyleion 321
Daskylos 28
Délos 24, 171, 183, 195, 201, 216, 217, 220, 229, 237, 265, 309, 349, 357, 402, 403, 404, 405, 408, 418, 425
Delphes 22, 27, 36, 153, 171, 183, 194, 195, 239, 272, 285, 351, 398, 402, 412, 452
Didymes 18, 19-20, 21, 26, 86, 87, 91, 119, 186, 187-191, 193, 194, 210, 216, 217-219, 222, 236, 237, 239, 242, 260, 264, 268, 269, 282, 283,

336, 342, 361-362, 374, 379, 389, 391, 396, 412, 413, 429, 430, 436, 437, 439, 447, 449, 455, 456
Dionysopolis 174, 273, 322, 370
Dioshiéron 174, 175
Dioskome 131, 359, 393
Diospolis, (cf. Cabeira)
Direvli 409
Dorou Komé 167, 387
Dorylées 28, 30
Doura Europos 404
Ecbatane 239, 265, 268
Egée (mer) 2, 11
Egine 34, 419
Egypte 15, 16, 51, 92, 95, 97, 177, 183, 195, 196, 231, 248, 261, 271, 274, 336, 344, 353, 363, 405, 418, 426
Élaioussa 383, 409
Élée, (Eolide) 80, 118
Éleusis 399, 405
Élymaïde 239, 265, 271
Éolide 20
Éphèse 53, 62, 78, 80, 81, 87, 88, 89, 91, 94, 95, 96, 106, 118-119, 149, 150, 153, 154, 158, 171, 174, 178, 200, 201, 205, 211-212, 213, 227, 235, 237, 246, 268, 272, 273, 276, 277, 286, 296, 307, 311, 329, 337-338, 343, 344, 347, 351, 361, 362, 364, 372, 374, 378, 383, 389, 401, 411, 416, 430, 435, 436, 437, 439, 444, 446, 454, 455; Artémis (→); Artémision 81, 186, 191, 208, 215-216, 236, 239, 257, 265, 281, 288, 296, 298, 310, 396, 399, 405, 425; Asile 95, 278, 280, 283, 449; Asklépios 34; pêcheries 148, 275, 391; port sacré 26
Épidaure 186, 190, 257, 323, 326, 399; Asklépios (→)
Érésos 438, 439
Érétrie 311
Érythrées 30, 192, 307, 341, 438, 439, 440; Asklépios 33, 34, 407; vente sac. 64-66, 67, 70, 71, 101-116, 193, 206, 340, 342, 344, 411
Étolie 241, 286, 351
Eukarpia 30
Eumeneia 319
Galatie 355, 376, 436, 453, 456; salutaris 390
Gargara 229
Germè 28, 304
Gevne 436
Gölde 322
Gölenye 43
Görnevit 443
Gordion 11-13, 56, 268, 420
Granique 177, 267, 318, 398, 434
Grèce 51
Gryneion 389, 391
Gürice 443
Hadrianeia 332
Hadrianutherai 28
Halasarna 403, 410, 437, 438
Halicarnasse 194, 221-222, 307, 320, 326, 343, 414, 436, 439, 440; Apollon, Athéna, Parthénos 87, 159, 200, 227, 230, 374; Artémis pergaia 196, 406; Poseidon 52; presqu'île 30, 312
Hattusa-Boğaz Köy 11, 76, 264
Hékatès Komè 393
Héliopolis 289, 360
Hellespont 265, 268
Héraklée, (Carie) 147; Latmos 389, 436
Héraklée/Lucanie 153, 157, 171
Héraklée Pontique 34
Héraklée/Salbake 117, 344
Hermaion-Thyessou 14
Hermione 242
Hermokapeleia 303, 311
Hermos (vallée) 2, 265, 302, 304, 322
Hiérakome 90, 91-92, 167, 233, 240, 265, 274, 305, 309, 372, 391, 393, 432
Hiérapolis Bambyke 18, 23, 183, 233, 296, 351, 393, 432
Hiérapolis Castabala 142, 165, 372, 393, 444
Hiérapolis Comana 60, 393
Hiérapolis Pamukkale 14, 15, 25, 30, 327, 393
Hiérapolis (Phrygie) 30, 393
Hiérocésarée 80, 120, 179, 233, 279, 282, 303-304
Hiérolophos 393
Hispellum 456

Hydai 153, 439
Hyllarima 67
Hypaipa 265
Ialysos 258, 409, 425, 439
Iasos 64, 179, 241, 307, 320, 340, 341, 342, 348, 409, 414, 425, 436, 439
Ikaros 30, 33
Ilion 2, 13, 86, 118, 134, 150, 177, 197, 201, 205, 222, 229, 230, 232, 242, 267, 275, 289, 307, 311, 345, 378, 379, 391, 403, 412
Imbros 217, 221
Inde 405
Ioniapolis 190
Ionie 11, 20, 209, 239, 264, 265
Isinda 333
Istanioi 258
Isthmos (Cos) 36, 121, 403, 405, 414, 438
Istros 344
Jérusalem 271, 432
Juliopolis 332
Kaisareia Troketta 308
Kalin Harman 443
Karoura 28
Karpaseia 379
Karpathos 326, 359, 439
Kasos 326
Kasôssos 171, 342, 389, 439
Kastabos 37-38, 41-45
Kawadcik 120
Kéos 419
Kéramos 435
Kestros 123, 353
Kidrama 147, 424, 443
Kios 30, 307
Kition 322, 349
Kleitor 171
Kolossai 30
Koresa 167, 355
Kula 171, 312, 324, 389, 421, 443
Kymé 14, 150, 160, 277
Labraunda 52, 63, 88, 91, 117, 121, 170, 177, 179, 200, 207, 208, 210, 232, 246, 247, 270, 305-306, 372, 388, 389, 392, 393, 394, 435, 442, 446, 447
Lacinium 242
Laertes 401
Lagash 140
Lagina 23, 56, 62, 88, 90, 95, 96, 107, 117, 170, 172, 277, 281, 311, 322, 330, 345, 346, 348, 365, 369, 389, 394, 436, 449; Hékate (→)
Lamos 353
Lampsaque 229, 428; Asklépios 34, 320
Laodicée Katakekaumene 14
Laodicée (Lycos) 327-328
Laodicée (Phrygie) 128
Larissa (Ephésienne) 91, 393
Larissa (Troade) 28
Laviansene 60
Lébédos 30
Lemnos 178, 374
Lesbos 30, 34, 178, 186, 223, 318
Leucade 242
Leukai 321
Lindos 19, 20, 31, 210, 212, 224-225, 265, 341, 398, 436, 438, 439
Lipari 28
Loryma 424
Lycaonie 20, 300
Lycie 413, 440
Lydie 11, 13, 28, 31, 96, 267, 279, 362, 413, 451, 456, 457; Katakekaumene 165-168, 174, 175, 312, 377, 395, 443; Occidentale 175
Lyrboton Komé 379
Macédoine 89, 351
Madaltepe 321
Magnésie (Méandre) 28, 54, 86, 120, 196, 259, 262, 264, 279, 280-281, 305, 307, 310, 311, 318, 344, 349, 354, 391, 396, 398, 402, 438, 452
Magnésie (Sipyle) 120, 271, 272, 307, 444, 450
Mallos 407
Maurétanie 308
Méandre (Vallée du) 14, 38, 313
Mégalopolis 307
Mégistè 434
Mélainai 311
Mélitene 385
Mélos 28
Memphis, Sérapéum 92
Men Karou 314, 327-328, 387
Menoskome (Phrygie) 28, 131, 174
Menye 387

Méonie 309, 443
Mésopotamie 13, 15, 51, 77, 140, 227, 231, 257, 263, 311, 353, 357
Méthymna 178
Métropolis (cité de Midas) 11
Milet 18, 19, 20, 54, 62, 63, 193, 196, 209-210, 219, 233, 235, 246, 260, 264, 268, 279, 281, 282, 283, 325, 336, 338, 340, 341, 342, 403, 407, 412, 419, 439, 446; magistrats 19, 187, 210, 436; Asklépios 34; Bouleutérion 43
Minoa (Amorgos) 307
Moatra 124
Morene 56, 384, 392
Mylasa 52, 71, 88, 91, 124, 127, 134, 152, 153, 154, 156, 158, 161, 169, 170, 171, 187, 200, 207, 208, 228, 247, 270, 277, 307, 339, 342, 349, 358, 369, 378, 391, 409, 412, 430, 434, 435, 439, 440, 446
Myonte 412
Myra 414
Myrina 307
Myrleia-Apamée 34, 197, 427
Mysie 28, 31, 407
Mytilène 30, 35, 82, 118, 222, 321, 398, 402, 406, 438, 439
Naucratis 307, 450
Néandria 391
Nésos 197, 321, 439
Nicomédie 320-321, 456
Nimrud Dağ 74, 83, 180, 296, 413
Numidie 308
Nysa 284, 285, 322, 327, 389, 446
Oinoanda 121, 308, 355
Olba 6, 49, 58, 151, 165, 234, 235, 242, 290
Olbia 402, 408
Olymos 121, 127, 134, 153, 156, 157, 200, 228, 352, 357, 381, 389, 430
Olympene 56, 384, 392
Olympie 239, 426
Olympos 222
Orkistos 174
Oropos 217, 275, 378
Pamphylie 222, 232, 242, 406
Panamara 23, 62, 63, 107, 175, 281, 312, 322, 346, 347, 348, 365, 369, 399, 435
Panionion 229, 309
Panormos 26
Paphlagonie 164
Paphos 276; Aphrodite 55, 279, 282
Parion 20, 229, 232
Patara 389
Pédasa 427
Pella (Athéna) 5
Pergame (cité) 28, 150, 200, 202, 233, 247, 262, 274, 276, 282, 287, 307, 341, 343, 345, 349, 354, 388, 389, 393, 403, 406, 432, 454; Athéna 2, 233, 240, 284, 406; Asklépios (→)
Pergame (royaume) 35, 71-72, 118, 131, 272, 275, 322, 372, 432, 441
Pergé 222, 223, 232, 233, 284, 309
Périnthe 221
Perperene 28
Pessinonte 11, 13, 55, 56-58, 233, 234, 272, 276, 298, 306, 330, 364, 396, 416, 457
Phasélis 308
Phénicie 18, 183, 332
Philadelphie-Néocésarée 30, 123
Phocée 265
Phrygie 11, 20, 31, 122; Epiktete 146
Phygéla 437
Physkos 389, 408
Pinara 379
Pionia 28
Pirée 34
Pisidie 20, 121, 353, 402, 424, 425, 436
Pisyé 319
Poimanenon 28
Pont Gauche 20
Pont (mer) 19
Pont (royaume) 5, 59, 60, 276
Priapos 242
Priène 67, 71, 92, 120, 150, 200, 229, 230, 257, 268, 275, 320, 330, 336, 337, 342, 344, 378, 403, 406, 412, 437, 438
Proconnesos 236, 307, 342
Propontide 19
Prousa (Mysie) Olympe 28
Pruse (Brousse) 129, 272, 273, 321
Psérima 438
Pylos 77, 357

Rhégion 309
Rhodes 20, 30, 148, 198, 224, 225, 241, 258, 296, 307, 320-321, 326, 349, 405, 406, 410, 438, 439; pérée 326
Rome 37, 89, 237, 280, 450
Salamine 279, 282, 307
Saleioi 147
Salmakis 427
Samos 152, 194, 216, 217, 219-220, 221, 241, 283, 296, 337, 372, 374, 389, 391, 402, 403, 405, 408, 424, 428, 439; Athéna 2, 178; Héraion 11, 14, 119, 178, 219-220, 221, 223, 242, 357, 401, 419, 436, 449; Zeus 152
Samothrace 241, 242, 284, 377
Sandal 124, 389
Sardaigne 308
Sardes 11, 14, 30, 148, 159-160, 239, 244-251, 259, 261, 262, 265, 268, 271, 279, 282, 301, 302, 319, 322, 344, 347, 373, 375, 397, 401, 438, 442, 444; Artémis (→)
Saribeyler 321
Sariçam 265, 274, 393, 451
Satala 11
Sazak 82
Scillonte 426
Scydra 355
Sébastè 30, 359
Sébastopolis 147
Séleucie (Kalykadnos) 338, 347
Selgé 222
Sicile 20
Sidé 222, 284
Sillyon 73, 284
Sinope 64, 71, 303, 307
Sinuri (→)
Skepsis 229, 336, 349, 435
Smyrne 82, 102, 119-120, 158, 165, 179, 236, 259, 279, 282, 306, 307, 308, 311, 350, 372, 379, 389, 391, 398, 401, 402, 404, 409, 424, 437, 439, 446, 454; Bains d'Agamemnon 30
Sogdiane 239, 268
Soloi 30, 268, 319-320
Soura 306
Stratonicée 90, 172, 279, 281, 322, 336, 346, 393, 405, 439
Suse 264, 265, 351
Suwerek 352
Syracuse 308
Syrie 2, 237, 271, 363
Syrna 326, 401
Tabai 148, 393
Tabala 30
Tarse 30, 303, 305, 456
Tarsi 167, 387
Tebtynis 97
Tégée 311
Telmessos 377
Telmissos 153
Temnos 240
Ténare 242
Ténos 279, 282
Téos 30, 381, 424, 438, 439
Termessos 121, 322, 409
Thasos 336, 411
Thèbe 28
Thèbes (Béotie) 426
Thèbes (Mycale) 342, 390, 405, 417, 438
Théra 418
Thermai Pythiai 30
Thermai Théséos 30, 31
Thermes des Phazimonites 30, 33
Thermos (Etolie) 176
Thespies 272
Thessalie 351, 402
Thessalonique 436
Thrace 20, 37, 377
Thyatire 275, 304, 305, 322, 373, 379, 425
Thyssanonte 326
Thyessos 303
Tieion 321
Tlos 196, 379
Toma (Mont) 436
Tomoi 64, 67, 336
Tragasai (Pagasai) 28
Tralles 28, 78, 117, 120, 264, 284, 320, 322, 363-364, 432, 453
Trapézonte 454, 455
Tricca, Asklépios (→)
Troade 197, 229, 232
Tyane 30

Tymnos 439
Urartu 302
Uruk 305
Vénasa 55, 164, 396
Volubilis 308
Xanthos 204-205, 383, 442, (Létoon) 203
Zéla 11, 54, 55, 60, 123, 173, 348, 395, 396, 443
Zizma 359

II. INDEX PAR MATIÈRES

Aba 333
Achilles Tatios 81, 97
Adjudication 186, 413
Adrasteia 409, 412
Aelius Aristide 28, 30, 36, 96, 212, 316, 321
Affranchis 77, 82, 259, 412
Affranchissement 80, 82, 203
Agdistis 259, 322, 442
Agésilas 425
Agonothète 219, 414
Agorète 25
Agoranome 311
Agricole, Agriculture 16
Agrippa 150, 160, 277
L. Domitius Ahenobardus 276
Ajax f. Teucros 234
Alectrone 439
Alexandre 2, 50, 51, 102, 140, 144, 152, 177, 186, 210, 239, 245, 246, 257, 267-269, 279, 280, 282, 288, 302, 308, 309, 344, 397, 399, 429, 446
Alexandre IV 377
Alexandre Zabina 271
Alun 342
Alyatte 96, 198, 305
Amendes 185, 194, 197-198, 206, 437
Amyntas 58, 151
Anaïtis 2, 81, 265-267, 291, 322, 363. Artémis A. 166, 264; Meter A. 167, 389, 444; (Acilisène) 433; (Amyzon) 121, 431; Barzochara (Archélaïs) 122, 353; (Arménie) 123, 358; (Ecbatane) 239; (Hiérakome) 372; (Kula) 171, 312, 389; (Philadelphie) 317; (Sandal) 389
Animaux sacrifiés 68 (→ sacrifice) (coq) 396, 404, 407
Antigone Doson 308
Antigone Monophtalmos 245, 246, 247
Antiochos 18, 412
Antiochos Ier 93, 128, 149, 284, 378, 445
Antiochos II 128, 149
Antiochos III 239, 261-262, 270, 271, 274, 279, 284, 372, 404, 430, 445, 452
Antiochos IV 239, 269, 271
Antiochos VIII 271
Antiochos Ier (de Commagène) 55, 83, 142, 152, 170, 202, 379
Antipatros 245
Antoine 56, 95, 164, 276, 280, 281, 283, 389, 433, 443, 449
Antonin le Pieux 37, 311, 379, 454
Antonins 287, 456
Aphrodisia 97
Aphrodite, (Amathonte) 279; Ourania (Aphrodisias) 121, 159, 279, 281, 351, 409, 414, 428, 436, 437; Akreia (Chypre) 180, 379; (Corinthe) 363; Pontia (Cos) 403, 406, 437; à Daphnae (Erythrées) 104; (Mylasa) 153; (Paphos) 55, 279, 282; (Phénicie) 289; Stratonicis (Smyrne) 158, 279, 282, 311, 372, 389, 454
Apollon 27, 64, 242, 279, 309; (Aigai E.) 152, 178; Aktaios (Parion) 232; (Bargylia) 412; Cataonien 386; (Claros) 22, 284, 345, 409; (Didymes) 19, 86, 119, 187, 210, 216-219, 239, 264, 280, 283, 379, 415; Eréthymios (Rhodes) 258; Erithaséos (Athènes) 170; (Halicarnasse) 87, 156, 201, 227, 230; Hélios Kisauloddénos (Smyrne) 119, 398, 401, 454; Hydai 380;

Isotimos (Alabanda) 450; Koropaios 408; Kynneios (Temnos) 240; Kyparissios (Cos) 27, 36, 192; (Laertes) 401; Larbénos 62, 80, 82, 83, 86, 122, 135, 298, 306, 312, 370; (Larissa) 359; Lycien 224; Lyrboton 373, 379; (Magnésie) 86, 95, 120, 354; (Mégistè) 434; Mithra Hélios Hermès 202; (Mylasa) 179, 389; Oulios (Cos, Milet, Rhodes) 313, 317; Pythaios (Chalcédoine) 285; Samnaios (Lesbos) 43, 44, 180; Smintheus (Alexandrie T.) 232, 321; Tarsenos 90, 91, 201, 274, 299, 374, 390; Tarsios 167, 355; Thermios (Lesbos) 30; (Tlos) 379

Appien 59, 241, 275

Apulée 408

Arcadius 144, 290, 386

Archaïque (époque) 36, 41, 44, 194, 312

Archélaos 59, 234

Archéologie 6, 18, 31

Archigalle 57, 58

Archiloque 416

Archinéocore 259

Architecte 186, 187

Ardys 13, 14

Aristocratie 61, 71, 74, 99

Aristonicos 275

Aristote 231, 296

Arnobe 242

Arrien 268, 269, 282, 288, 319-320

Artaxerxès 203, 225, 259, 264, 265, 284, 308

Artémidore 216, 275

Artémis 265, 267; Anaïtis (→): Boulèphoros (Milet) 196, 280; (Chypre) 261, 282; (Ephèse) 17, 26, 37, 81, 91, 94, 97, 118-119, 148, 153, 178, 197, 205, 211, 215-216, 226, 235, 257, 280, 371, 377, 379, 389, 391, 415, 425, 456; (Hydai) 380; (Isthmos) 121; (Lemnos) 178; Leucophryene (Magnésie M.) 279, 281, 318, 435; (Moatra) 124; Mounichia 241; (Mylasa) 179, 389; Pérasia (Castabala) 142, 164; Pergaia (Halicarnasse) 196, 406, 440; P. (Pergé), 232, 233, 284; Persique (Amyzon) 262, 284; P. (Hiérocésarée) 120, 233, 240, 279, 282; P. (Sariçam) 274, 451; (Priapos) 242; (Priène) 406; Pytheiè (Didymes) 401; (Rhodes) 258; (Sardes) 86, 159-160, 230, 244-251, 280, 282, 397, 412, 438; Sébastè Baïanè 318; Tauropole (Ikaros) 316; Thermia (Lesbos) 30, 318, 423; (Tlos) 379

Artisans, Artisanat 15-17, 302, 305

Asile-Asylie 92, 93, 95, 129, 152, 173, 242, 270, 271, 277, 373; Amyzon 284; Aphrodisias 281; Apollonia de Phrygie 284; Baïtokaïque 284; Chalcédoine 285; Chypre 282; Claros 284; Cos 34, 283, 325; Ephèse 95, 268, 280, 352, 431; Hiérocésarée 282; Magnésie M. 280-281; Milet 54, 282-283; Nysa 284; Pergé 284; Pergame 282, 284; Samos 283; Sardes 282; Sariçam 274; Sidé 284, Sillyon 284; Smyrne 282; Stratonicée 281; Tralles 284

Asklépiades 33, 36, 39, 313

Asklépios 2, 27, 31, 33-37, 39-40, 259, 288, 291; (Clergé) 39; (Aigai) 30, 35, 40, 289, 320, 405; (Alexandrie T.) 34; (Aludda) 327; (Amorion) 332; Apobatérios (Iasos) 320; (Ariandos) 322; (Astypalaia) 319; (Attaleia) 322; (Atyochorion) 322; (Ayazviran) 322; (Camiros) 320; (Cenchrées) 34; (Chalcédoine) 34, 340; (Chalkè) 326; (Chios) 319, 414; (Cité de Midas) 322; (Cnide) 39, 180, 326, 383-383; (Colophon) 320; (Cos) 27, 33, 34, 36, 171, 191-192, 283, 396, 398, 406, 428, 452; (Cyllène) 34; (Cyzique) 34; (Daskyleion) 321; (Délos) 406; (Dionysopolis) 322; (Egine) 34; (Ephèse) 34, 319; (Epidaure) 133; (Erythrées) 33-34; (Euméneia) 319, 327; Gölde 322; Halicarnasse 320-326; (Héraklée pontique) 34; Imhotep (Egypte) 408; (Isthmos)

36, 39, 403; Karpathos 326; Kasos 326; (Kition) 322; (Lagina) 322; (Lampsaque) 34; (Madaltepe) 315, 321; (Mélainai) 320; (Milet) 34, 338, 412; (Myrleia) 34; (Mytilène) 30, 33, 40, 321, 349, 402; (Nésos) 197-198, 321; (Nicomédie) 321; (Nysa) 322; (Panamara) 322; (Pergame) 33, 35, 36-37, 39, 40, 118, 206, 233, 240, 274, 279, 282, 307, 313, 354, 363, 388, 454; (Pirée) 34; (Pisyé) 319; (Priène) 320; (Rhodes) 37, 320; (Sardes) 322; (Saribeyler) 321; (Smyrne) 454; (Soloi) 268, 320; (Syrna) 326, 401; (Tarse) 30, 320, 456; Termessos 322; (Thermes des Phazimonites) 33; (Thyatire) 322; (Thyssanonte) 326; (Tralles) 320; (Tricca) 33
Associations Professionnelles 15
Astynomes 262
Atélie 24, 203, 249, 274, 285, 378, 446
Ateliers 16, 200
Atéporix 61, 385
Athéna 2, 306; (Assessos) 431; (Cyzique) 134; (Emporio) 302; (Ialysos) 409; (Halicarnasse) 87, 159, 201, 227, 230; Ilias 2, 13, 86, 117, 177, 197, 205, 229, 232, 267, 275, 307, 379, 391, 415, 448, 457; (Lindos) 212, 224-225, 226, 258, 434; Niképhoros (Pergame) 233, 284, 406; (Priène) 230, 268, 270, 344, 438; (Phocée) 265; (Samos) 449; (Sidé) 284; (Soloi) 268
Athénée 28, 133
Attale Ier 16, 36, 145, 245, 283, 325
Attale II 57, 71, 240, 391
Attale III 72, 91, 150, 275, 432, 451
Attalides 2, 16, 71-72, 86, 99, 148, 151, 152, 244, 246, 263, 271-275, 287, 307, 345, 438, 440
Attis, (dieu) 317, 429; (prêtre) 57, 272, 330
Auguste 56, 58-61, 62, 70, 95, 106, 146, 150, 151, 160, 179, 277, 278, 279, 280, 281, 286, 291, 292, 312, 392, 418, 429, 437, 456
Aurélien 453
Autarcie 16, 396
Autel 224
Banquiers, Banques 154, 199, 205, 228, 295-296
Bel 239, 378, 440
Bérose 265
Bétail 25, 171, 199, 200, 202, 236, 274, 374; boeufs 152, 199, 203, 236, 238, 342, 405, 407; caprins 204; ovins 192, 203, 205, 219, 236, 238, 407; porcins 204, 334, 405, 407; taureau 193, 196, 219; génisse 192, 443; vache 197, 205; veau 204
Bijoux 218, 223
Blé (→ céréales) 199, 391, 439
Bois 403, 404
Bois Sacré 36, 84, 88, 95, 127, 141, 160, 170-171, 175, 179, 199, 238, 278, 307, 312, 330, 359, 409, 452
Bornes 134, 142, 153, 178, 179, 282, 377, 389
Boulangers 77, 238, 302, 349
Bourgeoisie 70-71, 98, 99
Boutiques 14, 15, 16, 17, 430, 437
Bouviers 86
Branchides 190, 239, 336, 431
Briquetterie 171, 306
Brogitaros 307, 338
Budget (des cultes) 67, 185-213
Butin 194, 208, 268
Byzantin (empire, époque) 51, 128, 290, 317
Caisse Sacrée 24, 67, 146, 184, 190, 200, 207-213, 228, 260, 380, 398, 400, 403, 437, 439
Caligula 399, 436
Campagne 13, 23, 99, 290, 293
Canaux 26
Caracalla 37, 89, 308, 439
Caravanes 11-12
Carrière 190, 200, 235
Céréales 84, 172, 403
César 56, 59, 60, 150, 164, 171, 276, 279, 281, 283, 292, 452
Champ 84, 141, 238
Chanteurs 76, 77, 96, 238
Chrétien, Christianisme 30, 35, 288, 289, 293, 364
Chronique de Lindos 20, 224-225, 226

Cicéron 226, 268, 332, 448
Cité(s) 9, 19, 22, 23, 24, 25, 26, 33, 36, 51, 61, 62-75, 80, 88, 98, 99, 128, 129, 130, 132, 135, 146, 148, 150, 159, 161, 163, 169-170, 171, 177, 183, 187, 188, 189, 191, 192, 195, 197, 198, 199, 205, 207, 209, 210, 213-214, 217, 218, 219, 221, 227, 228, 229, 231, 232, 235, 240, 243, 247, 255, 258, 260, 261, 262, 265, 267, 270, 283, 284, 286, 287, 297, 325, 334-335, 380, 386, 398, 408, 446, 448, 450, 452, 454
Citoyen 69, 73, 80, 89, 91
Classique (époque) 23, 27, 31, 36, 39, 63, 140, 199, 209, 216, 236, 257, 346
Claude 57, 58, 106, 150, 212, 234, 286, 439, 453
Cléon 56, 61, 392, 397
Clergé (voir prêtres)
Clérouques 216-217, 219, 221
Clientèle 18-25
Clodius 56, 57, 64, 242, 276, 447
Code Théodosien 143
Colonie, attalide 130, 273; hellénistique 128, 151, 270; perse 265, 302; romaine 22, 129, 151, 176, 300; séleucide 130, 148
Commerce 14, 15, 17, 24, 131, 141, 325
Communautés, (voir villages) 26, 167, 273, 388; (sacrées) 90-94, 145-146
Comptes 185, 210
Confédération 22, 23, 235
Confession 134, 136, 353
Consommation 235-237
Constantin 35, 143, 289
Constitutio Antoniniana 90
Constructions 74, 95, 185, 186-191, 202, 210, 435, 443; comptes de (Didymes) 187-191, 210
Contrainte (par corps) 87
Corvée 83, 84, 202, 249, 354
Corybantes 105, 407
Courètes 95
Crésus 96, 186, 208, 309
Cuisiniers 77, 238
Culte Impérial 64, 74, 213, 259, 278, 287, 346, 457
Culte Royal 261
Cybèle 56, 58, 142, 165, 196, 239, 317, 375, 429, 457
Cyrus 279
Darius 54, 95, 239, 264, 280, 282, 354, 375
Datis 442
Débiteurs 87, 159, 201
Déjotaros 57
Déméter (Cos) 196, 406; (Halicarnasse) 423
Démétrios Poliorcète 42, 239
Denys d'Halicarnasse 337
Dépenses 149, 186-193
Dépôt 215-216, 225-226, 230, 268, 448
Didymos 158
Difficulté (des temps) 74
Dioclétien 456
Diodore 37-38, 41, 45, 245, 264, 282
Diogène Laërce 310
Diomédon 204, 223, 350, 413, 415
Dion Cassius 211, 334
Dion Chrysostome 226
Dionysos 288; Bacchios (Tralles) 264, 284; Bambyleios (Skepsis) 336, 343, 435; (Cos) 439; Kathégémon (Pergame) 71-72, 345, 377, 454; (Kymè) 150, 160, 277; (Milet) 342, 407; Phléos (Priène) 340, 343, 438; (Téos) 454
Distributions 73
Domaine Sacré (voir terre)
Domitien 330, 453, 455
Donations, Don 16, 131, 141, 191, 194, 207
Dorylaos 59
Dyteutos 59, 61
Egyptiens (cultes) 77, 259, 438
Empereur 99, 128, 134, 143, 286, 287, 288, 289, 290, 293
Emporion, Marché 11-15, 24, 25, 199, 363, 385, 390
Emprunt 160, 212
Encens 193, 199, 236-237, 437
Enyalios 210, 398
Épices 193, 219, 236

Epione, (Cos) 191, 192
Épistate 262, 398, 434
Esclaves 15, 25, 77, 80, 199, 204, 212, 241, 250, 278, 285, 347, 350, 352, 409, 449
Esclaves Sacrés (cf. hiérodules, hieroi paides) 15, 58, 189, 190, 191, 202
Etienne de Byzance 303
Étrangers 69, 345, 407
Eumène II 57, 91, 325
Eunuchisme 53, 57, 58, 88, 95, 309, 327, 351
Eusèbe 143, 289
Évergétisme 287
Ferme 186, 227; terre sacrée (→)
Féodal 130
Fête 13, 23, 24, 26, 74, 152, 183, 191, 192, 208, 243, 293, 390, 402, 414, 435, 439
Fimbria 242
Fisc Impérial 197, 206, 213, 409
Flaviens 57, 287, 303
Foire 24, 26, 93
Fondations 73, 74, 134, 141, 153, 201, 202-207, 210, 212
Friche 171
Fromage 69, 404
Fundi Iuris Templorum 144
Gabinius 59
Gadatas 95
Galates 57, 420, 431
Galien 36, 37
Gallien 92
Garants 155, 157
Gâteaux 69, 205, 403
Gé 199
Gélon 308
Goths 288
Grand-Prêtre 54-61, 83, 91, 151, 152, 164, 183, 322, 335, 346
Guerre D'Alexandrie 53, 54, 60, 296
Guerre de Mithridate 210
Guerre Parthique 56, 279, 281
Guerres Médiques 52
Gymnasiarchie 74
Hadrien 37, 144, 145, 150, 282, 287, 288, 314, 324, 332, 375, 400, 415
Harpagos 265
Hécatomnides 51
Hékate (Héraklée L.) 436; (Lagina) 90, 95, 170, 362, 394, 449
Hékatomnos 52
Hellénisation 51, 128; (résistance à) 38
Hellénistique (période) 3, 4, 5, 14, 15, 18, 20, 23, 24, 30, 31, 34, 36, 39, 40, 41, 42, 54-55, 70, 71, 98, 129, 130, 133, 134, 135, 140, 141, 143, 144, 151, 163, 170, 176, 195, 198, 203, 209, 216, 217, 224, 231, 233, 236, 239, 241, 255, 273, 281, 285, 286, 291, 312, 325, 331, 336, 346, 388, 392, 402, 437, 438, 444, 449
Hémithéa 37-38, 41-45, 264
Héra 242, (Anaia) 391; (Cos) 438; (Panamara) 435; (Samos) 119, 178, 219-221, 242, 283, 401, 406, 437, 449
Héraklès 30, 31, 279; (Aphrodisias) 159, 414; Artagnès H. Arès 202; (Chalcédoine) 409; (Cos) 323; Diomédontos (Cos) 204; Germé 315; (Héraklée S.) 344; (Lindos) 31; (Samos) 449; (Thermai Pythiai) 30
Hermès 14, 234, 341, 403, 454
Hérodote 4, 49, 96, 133, 226, 239, 264
Hérondas 324, 349, 396, 404
Hérostrate 239, 397
Hestia, Boulaia (Halicarnasse) 423
Hésychios 17
Hidrieus 284
Hiérodules (esclaves sacrés) 54, 55, 59, 60, 83-87, 95, 96, 99, 117-124, 128, 163, 164, 165, 168, 172, 203, 258, 293; interdiction vente 83, 397
Hieroi 78-83, 89, 95, 97, 99, 117-124, 206, 221, 258, 306, 414, 415; (consécration) 15, 81, 88
Hiéromnémons 257
Hiéron II 308
Hiérope 102, 192, 221, 258, 260
Hippocrate 27, 324
Hittite (époque) 4, 11, 54, 74, 84, 85, 89, 141, 170, 202, 238, 263-264, 297, 362

Honorius 144, 290, 386
Hôtellerie (sacrée) 13, 14, 26
Huile 16, 28, 69, 74, 157, 169, 403, 404
Hygie 191, Ariandos 322; Cos 192, 323; Kition 322; Pergame 233
Hypothèque 134; prêt h. 156, 157, 159, 227; interdiction 205
Idrieus 264
Immeubles, Maisons 69, 87, 201, 202, 203, 204
Impératrices Romaines 2
Impériale (époque), Empire 4-5, 15, 22, 25, 34-35, 40, 51, 53, 71-75, 86, 89, 99, 134, 197, 200, 223, 259, 267, 316, 345, 388, 409, 414, 435, 438, 440, 444; Bas-Empire 2, 140, 255; Haut-Empire 143, 144, 286-287; domaines i. 129, 143, 370
Indemnités 69
Inventaires 19, 20, 194, 204, 210, 216-225, 260; Didymes 217-219
Ioniens, (Koinon) 18, 192
Servilius Isauricus 282, 450, 451, 452
Isis, (Priène) 92, 120; (Samos) 408
Jardin 84, 141, 159, 204, 208, 238, 391
Jardiniers 77, 238, 306; d'Apollon (Magnésie M.) 54, 95, 264, 375, 391
Jean d'Éphèse 290
Juifs 240
Julien 13, 35, 74-75, 143, 213
Koré 314; Pisidie 121, 353
Korris 52, 207, 305-306
Labienus 449, 451
Laboureurs 77, 238
Lac Sacré 172, 275, 371, 377
Lagides 237, 261, 272, 274, 305, 307, 377, 420
Laine 15, 84
Laodice 247, 446
Legs 22, 134, 204, 207
Léto 379
Libanios 133, 143, 175, 323
Libations 95
Libres 15, 97, 212, 347, 362, 401, 409
Limnéos 308
Lingot, (d'or) 37
Liturgies 228, 260, 437, 438; exemption 69, 71, 201; corvée 83
Locriennes (esclaves) 117, 118
Loyer 157, 204; (de l'argent) 227
Luc 17
Lucien 18, 23, 36, 96, 133, 183, 296, 304, 364, 406-407
Lycomédès 59, 61
Lydiens 13, 14, 130, 239, 267
Lysanias 308
Lysimaque 2, 247, 267, 377, 446
Ma 135, 263, 334; Comana Cappadoce 122, 384; Comana Pontique 122, 384; Sardes 302, 442
Macédonienne (conquête) 4, 18, 89, 90, 98-100, 128, 130, 143, 234, 265, 267
Magistrats 26, 67, 98, 169, 197, 199, 223, 257-261, 31, 412, 417; Cos 198; Ephèse 81, 186; Halicarnasse 221; Milet 19, 217, 219; monétaires 70, 232, 328, 435; Mylasa 155
Maisons 159
Marbre 235
Marc Aurèle 326
Marchands 196, 305, 311
Marché, (→ emporion)
Mausolle 422
Médecin, Médecine 36, 39, 199
Médéios 334
Mégabyze 53, 62, 257, 281, 344, 415, 425-426
Memnon 239, 321, 397
Men 135, 166, 175, 296, 387-388, 421; (Apollonia Phry.) 284; Artémidorou 355, 387; Askaenos 58, 121, 134, 151, 299, 304, 358, 371, 389; (Comana C.) 436; Gallikos 315-316, 421; (Lydie) 31, 167, 174, 322, 347-348, 443; de Pharnakès 55, 123, 164; (Sillyon) 284
Menodora 73
Mermnades 51
Métèques 91, 341
Meter 135, 166, 267, 322, 408, 443; Anaïtis (→); (Chalcédoine) 340; Hipta (Ayazviran) 120; Oreia (Oinoanda) 121, 355; (Pessinonte)

163, 233; Phrygienne (Thermai Théséos) 31; Sipylene (Smyrne) 379, 409, 415; Tarsene 355, 387; Thermene (Dorylées) 31, 315; (Mt Toma) 436
Meule (femmes à la) 77, 238
Miel 403, 404
Mithra 242, 455
Mithridate II 308
Mithridate VI 56, 59, 80, 94, 240, 241, 242, 279, 280, 283, 386
Mnesimachos 85, 86, 142, 159-160, 170, 201, 230, 244-251, 306, 412, 426, 438
Mobilier cultuel 204, 216-225, 237
Monnaie, Numismatique 6, 18, 35, 49, 135, 289, 382, 392; Aigai 35; Alexandre 445; Alexandrie T. 232; Apollonia S. 148; Attalides 246; Bargasa 35; Cos 30, 35, 323; Ephèse 205, 237; Hermokapeléia 303; Hiérakome 233; Hiérapolis B. 233; Ilion 232, 309; Lydie 267, 443; Magnésie M. 86; Milet 233; Mytilène 35; Olba 58, 234; Parion 232; Pergame 35, 233; Pergé 232, 233; Pessinonte 233; Samos 220; Séleucides 247; m. des sanctuaires 6, 230, 235, 243; trésor 42
Mules, Muletiers 86
Murena 56, 59, 242
Muses 199
Mycénien, époque 36
Némésis 379, 409, 412, 415
Néocore 77, 160, 257, 259, 262, 324, 330, 343, 344, 357, 361, 390, 425
Néron 234, 437
Nicandre de Colophon 345
Nicias 389
Nicolas de Damas 13, 14
Nicomède III 357
Nonnos 301
Nymphes 31, 408; Cos 318; Germé 315; Lindos 31; Olympe Mysie 314; Sardes 319, 322; Thermai Pythiai Bithynie 30; Thermes des Phazimonites 33, 318
Offrandes 18, 37, 40, 41, 68-69, 95, 185, 193, 208, 216-225, 324, 340, 414, (numération) 68
Olympichos 152, 170, 179, 247, 308, 331, 379, 389, 420, 446, 447
Oracle, Oraculaire 20-22, 128, 195, 224, 279, 282
Orfèvre 17, 236, 237
Oropherne 428
Oliatos-Ouliades 330
Pain 69, 199
Pairisades IV 307
Panégyriarque 311
Panégyries 23, 37, 201, 202, 203, 232, 243, 274, 285, 379, 386, 409, 446
Papinien 358
Parthénos 81; (déesse) 41, 87, 159, 201, 227, 230, 327; Parthénon (Magnésie) 398
Pâturage 84, 141, 171, 179
Paul 17, 95, 237
Pausanias 133, 280
Peaux 69, 195, 209, 236, 398
Pêche 199, 200
Pêcheries 148
Pélasges 91
Pèlerinage, Pèlerin 22, 25
M. Perperna 282
Persée 30
Perses 2, 11 (poste) 13, 14, 37-38, 41, 53, 54, 98, 130, 142, 164, 176, 239, 245, 247, 249, 264-267, 268, 282, 291, 363, 413, 426, 450; (Dieux) 123, 203; (roi) 209
P. Fabius Persicus 67, 81, 88, 94, 106, 211-212, 277, 286, 337-338, 343, 377, 401
Phiale 160, 192, 200, 217-219, 220, 221, 222, 223, 224
Philetairos 152
Philippe II 397
Philippe Arrhidée 377
Philippe V 308, 410, 432, 446
Philomelos 86, 190, 307, 447
Philostrate 37, 316, 405, 449, 454
Phrygiens 130, 302
Pirates 37-38, 58, 151, 183, 215, 228, 237, 241, 285, 381
Platon 127, 196
Pline 237, 303
Plutarque 241
Pluton 284, 314, 327, 353, 409, 446; Pisidie 121

M. Antonius Polemo 234, 333
P. Vedius Pollio 94, 106, 211, 212, 277, 286, 369
Polybe 57, 133, 240, 269, 308, 431
Polycrate 152, 405
Pompée 56, 58-61, 99, 130, 152, 164, 173, 176, 234, 242, 276, 291, 292, 392
Port 24, 34, 191, 241; sacré 25; port sacré à Ephèse 26; droits portuaires 208
Portique 18
Poseidon 242; (Cos) 198, 439; (Halicarnasse) 52; Héliconios (Milet) 437; H. (Priène) 229, 337, 340, 343; (Lindos) 425; Porthmios (Karpathos) 359; (Ténos) 279, 282
Préhellénique 14, 326-327, 394
Préhellénistique 15, 135, 332
Prémacédonienne (époque) 52, 90, 130, 131, 133, 165
Prêt 206, 225-230, 250, 310, 414; (taux) 229
Prêtre (→ sacerdoce) 16, 24, 51-75, 94, 131, 132, 151, 152, 163, 197, 201, 208, 221, 226, 228, 235, 238, 289, 306, 313, 316, 388, 399, 401, 405, 408, 409, 417, 435, 436; p. dynaste 131; p. "grec" 51-52, 62-71, 98, 169, 199, 205, 210, 211, 216, 219, 398, 402, 414; p. "indigène" 51-52, 128, 164, 168, 202, 203, 239, 255, 257, 258, 263, 273, 274; p. subalterne 55
Principautés Sacerdotales 53-61, 97, 99, 163-165, 296, 397, 441; (grand prêtre →)
Prix, coût 237; (bétail) 192, 402-404; (réduits) 74; (travaux) 188-191; (vente sac.) 67
Prostituées 198-199, 305
Prostitution Sacrée 78, 96-97
Proxénie 325
Prusias Ier 308
Prusias II 219, 240, 307, 420, 432
Ptolémée 276, 331; II 325; III 283, 308, 325; IV 281, 308; VI 408; XII 236; XIII 236
Publicains 150, 151, 275, 276
Pyrrhos 308
Pythodoris 60, 61, 164
Quêtes 196
Quinte-Curce 268, 269
Repas 74, 191, 202, 223
Res Privata 144
Revenus, Recettes 197; (des domaines) →; indirects 200; (sacerdoces) 68-70, 192, 195; sacrés 88, 146, 148, 180, 412
Richesse 183, 194
Roi, Monarchie, Cappadoce 55; dons 16, 19, 20, 217, 248; hellénistique 54, 128, 130, 149, 151, 160, 164, 177, 210, 255, 262, 269, 274, 446; pouvoir 54, 160; privilèges concédés 25, 446
Romaine (domination) 4, 30, 56-61, 70, 89, 99, 128, 130, 136, 144, 148, 149, 151, 176, 207, 211-213, 235, 239, 240, 255, 260, 269, 275, 278, 284, 291, 312, 343, 377, 397, 413, 450; (→ impérial); p. républicaine 143, 276
Rome, (culte) 193, 343, 404
Route 11, 12, 13, 14, 25; route royale perse 11, 14; Ephèse 26
Sabazios 259, 442
Sacerdoces (→ prêtre) 5, 13, 101-116; annuels 63; élection 62, 71; héréditaires 33, 39, 55, 57, 62, 63, 68, 71, 73, 202, 234, 306, 322, 325, 330, 443; nomination 71; tirage au sort 62, 336; vente (→); viagers 55, 57, 159, 321, 322, 414
Sacerdotaux (États) 11, 13, 23; (→ prêtre-dynaste)
Sacrifice 37, 67, 68-69, 185, 191, 194, 195, 198, 200, 202, 203, 204, 205, 208, 219, 223, 236, 243, 268, 289, 290, 309, 414, 435, 438, 439; calendrier 192-193, 209, 236, 438; coût 191-193; humain 84; public 69
Salines 172, 200, 208, 306
Salonin 92
C. Vibius Salutaris 205-206, 237, 343, 362, 409, 454, 455

Sarapis, (Délos) 406; (Magnésie) 344; (Milet) 341; (Priène) 92, 120, 360, 406
Scaevola 358
P. Cornelius Scipion 373
L. Scipion 279, 280
Scribes 76, 302
Second (après le roi) 53-54, 58, 60
Séisme 288, 308
Sélènè 123
Séleucides 25, 58, 99, 128, 132, 148, 151, 152, 193, 237, 239, 240, 244, 247, 248, 261, 262, 263, 269-270, 271, 274, 289, 307, 384, 404, 420, 440
Séleucos Ier 193, 217, 218, 236, 237, 269, 284, 412, 442
Séleucos II 208, 282, 283, 308, 325
Sénat 134, 151, 275, 276, 278, 279, 280, 282, 283, 284
Septime Sévère 59, 430
Sépulture (violation) 197
Sévères 379
Sinuri 51, 134, 136, 153, 154, 156, 158, 169, 170, 200, 305, 377, 389, 391, 393, 399, 439
Souda 17
Source 15, 22, 28-33, 34, 38, 127
Souscription 191
Sozomène 456
Strabon 5, 13, 24, 49, 53-62, 63, 76, 77, 78, 83, 84, 86, 89, 90, 91, 95, 96, 97, 128, 133, 134, 136, 142, 146, 148, 163-165, 177, 215, 216, 226, 232, 236, 239, 280, 292, 296, 299, 304, 305, 310, 314, 327-328
Summa Honoraria 319, 414
Suppiluliuma 54, 264
Suppléant (prêtre) 66
Suppliants 15, 81, 279, 285, 323 (→ *ikétès*)
Sylla 241, 275, 279, 280, 281, 450, 451
Syrienne (déesse) 196
Table d'offrande 187, 220, 224, 414, 422
Tacite 55, 278-280, 281, 283, 284, 285, 404
Tavernier 301
Taxes 13, 69, 129, 151, 185, 195-196, 210, 211, 273, 410-411, 430; bétail 202, 390, 447; sur les métiers 198-200; sur les sacrifices 195; sur vente sac. 67; perçues par le prêtre 68, 407; exemption 24, 26, 69, 201, 271, 276
Teinturiers 15
Telebinu 54, 264
Télesphore 322, 323, 324
Terre Sacrée 16, 27, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 62, 64, 69, 127-180, 202, 207, 263, 270, 271, 272, 292, 296, 312, 448; acquisition 153-160, 169, 230; affermage 16, 140, 141, 156, 158, 159, 168, 179, 194, 448; confiscation 130, 132, 143-144, 148, 151, 170, 270, 304; donation 146, 152-153, 230, 415; inaliénabilité 160; location 134, 155-158, 169, 179, 208; lotissement 146; morcellement 389; restitution 149-150; revenus 143, 149, 178, 180, 191, 203, 209, 398, 414, 421; vente 160-161
Testament 153, 207, 415
Teucrides 6, 58, 151, 332
Théophores (Noms) 174-176
Théores 191
Théos Mégas 123, 353
Thésaurisation (→ *Thesauros*) 215-225
Thésée 30
Thérapeutique 22, 27-40
Thucydide 178
Thyessos 13
Tibère 264, 278, 284
Timée 215
Tissu, Textile 16
Tite-Live 13
Toponymie 135, 136
Trajan 306, 309, 455
Tribu 153
Tribunaux 166
Tuiles 16
Ulpien 379, 415
Urbanisation 129, 177
Valentinien 144
Valérien 92
Vente, interdiction 205; à réméré 134; sacerdoces 56, 63-68, 94, 101-116, 193, 200, 209, 211, 248, 286, 321, 343, 439, 447
Vêtements 220, 419, 422

Viande 69, 236, 407
Vigne 84, 141, 163, 165, 172, 179, 238, 363, 385
Vignerons 77, 194, 238
Village (voir komè) 37-38, 84, 128, 141, 149, 153, 166, 170, 202, 249, 370; (unité fiscale) 142; (v. sacré) 52, 84, 91, 131, 132, 135, 147-148, 174, 179, 261, 384, 345
Ville 13, 23, 99, 131
Vin 69, 74, 199, 200, 238, 403, 404, 407
Vitruve 87
Xénophon 4, 257, 296, 314, 425
Xerxès 268, 431
Zeus 64, 239; Abretténos 56, 392; Agoraios (Arianda) 322; (Aizanoi) 122, 144-146, 435, 454; Astrénos 123, 353; Baïtokaïke 149, 284; Baradates (Sardes) 259, 442; Boussourigios (Galatie) 436; Bozénos 312; Carios (Panamara) 394; Chrysaoreus (Alabanda) 450; (Cyzique) 454; Daciéos 55, 60, 164; Galaktinos (Galatie) 390; (Gordion) 268; Hikésios (Cos) 121, 452; (Kasossos) 171, 389; Labraundeus 52, 121, 179, 207, 372, 389; Laodikénos 128; Larasios (Tralles) 364; Lydios 301; Mégas (Adanda) 123, 353; Mégistos (Iasos) 179, 436; M. Olympios (Zizma) 359; Ogménos (Kula) 419; Olbios, (Olba) 165, 234, 242; Olympien 288; O. (Chypre) 124; O. (Priène) 412; O. (Sardes) 268, 452; Oromasdès (Commagène) 202; Osogoa (Mylasa) 135, 170, 179, 247, 358, 379, 389, 436; Panamaros 176, 281, 309, 405, 425; Phanaséos, (Philadelphie) 123; Polieus (Cos) 403; P. (Ilion) 205, 456; P. (Lindos) 212, 224; Sabazios (Ayazviran) 120; S. (Kula) 171, 174, 312; S. (Pergame) 71; S. (Sandal) 124, 389; (Salamine Chypre) 279, 282; (Samos) 152; (Smyrne) 454; Solymeus 409; Sosipolis (Magnésie) 196; (Stratonicée) 279, 336; Vénasien 60, 164, 396
Zeuxis 149, 270, 440
Ziaelas 34, 200, 283, 310, 325
Zonaras 323, 456

INDEX DES PRINCIPAUX MOTS GRECS

ἄγερσις 196
ἀγρός 173, 377
αἱμασιά 391
ἀναμίσθωσις 156
ἀπαρχή 194, 378
ἀπελεύθεροι 73
ἀρχιερεύς (→ Grand-prêtre) 57, 234
ἀσυλία (→ asile) 284, 285
ἀτέλεια (→ atélie)
βασιλεύων (θεός) 166-167, 175
δεκάτη 194, 197, 221, 224, 311
δεκατηφόρος 406
δενδροφόρος 86
δημόσιοι παῖδες 87, 88, 94, 95, 117, 293, 351, 433
διαγραφή 14
διασύστασις 66, 71, 102, 104-105, 107-108
διάταξις 94, 211
διεγγύησις 155
δόρυ 208
δύναμις 166, 167, 168
δωρεᾷ (ἐν) 247, 271
εἰρημένοι ἄνδρες 228, 380-381, 427
ἐκλογιστής 189, 260, 261
ἔμβασις 155
ἔμπορος 24
ἐνέργεια 168
ἐξαίρημα 250
ἐξελεύθεροι 329
ἐξετασμός 221
ἐξετασταί 221, 260
ἐπαγγελία 62, 107, 418
ἐπίπρασις 66, 102-108, 341
ἐπισκευή 204
ἐργασία 15-16
ἐργαστήριον 16
Ἐφέσια γράμματα 17
Ϝάνασσα 55, 233
ζάκορος 349
ἡγεμών 59
ἡμιονηγοί 190
θεραπεία 204
θησαυρός 183, 191-192, 194-195, 196, 210, 216, 230, 342, 391, 416, 440
θρεπτοί 82
ἰατρεῖον 37
ἱεροὶ παῖδες 15, 87, 95, 190, 293, 401
ἱερόν 43, 160, 172, 173, 176
ἱεροταμίαι 258, 260
ἱερουργοί 95
ἱεροφύλαξ 258
ἱκέτης 44, 281, 285, 355
ἰσοτελής 329
καπηλεῖον 14
καρπίζεσθαι 343
καρπολογεῦντες 199
καταγραφεῖν 355
καταδούλωσις 354
καταλουστικοί 167
κατάλυμα 303
κατέχων (θεός) 166-167, 175
κατοικία 90, 151, 270, 393, 444
κάτοικος 167, 274, 390
κατοικοῦντες (ἐν τῶι ἱερῶι) 90
κάτοχοι 92-94, 167
κλῆρος 145, 249, 250
κτηματῶναι 154
κύριος 59-60, 168
κώμη 22, 85, 133, 166, 172, 203, 249, 250, 314, 452
κωμόπολις 55, 90, 164, 395
λαοί 93, 146, 250; βασιλικοὶ λ. 203, 250
λατόμοι 187-188, 190
λευκούργοι 187-188, 190
λιβανωτός 157, 193, 237
λογεία 196
λύτρον 219, 315-316
μίσθιοι 191
μίσθωσις 155
μισθωταί 155
ναός 41, 209
νεωποῖαι 248, 249, 250, 251, 260, 341
ξένος 329
ξυγοστάτης 206
οἰκέτης 250
οὐινδικτάροι 73
παράδεισος 391

παρα(κατα)θήκη 160, 224, 226, 248-249, 250, 418
παραθηκῶν (ὁ ἐπὶ τῶν) 206
παραμωνή 82, 97
παραχώρησις 156
πάροικοι 73, 192, 329
περίβολος 172, 173
περίοικοι 390
περιπόλιον 172, 359
πλῆθος μουσικῶν 96
πόλισμα 164, 395
πρᾶσις 66, 102-105, 341; π. ἐπὶ λύσει 248
προδανεισταί 154, 228, 427
προϊερᾶσθαι 71
προκαθημένος 175
προοίμια 175
πρόσχωροι 91
πρότασις 62
σιτηρέσιον 67, 94, 344
σκηπτοῦχος 206
σπονδοποιοῦντος 95
σταθμός 271, 343
συγγένεια 153, 155, 156, 161, 187, 305
συγγραφή 250-251
συνναος (θεός) 35
σώματα (τοῦ θεοῦ) 87
ταμίαι 155, 187, 191, 210, 212, 217, 220, 257, 258, 260, 417, 421, 422
ταρεῖχος 200
τέκτονες 189, 191
τέμενος 30, 43, 44, 136, 173, 178, 179, 180, 191, 203, 204, 219, 260, 322, 343, 379
τεταγμένος (ὁ τ. ἐπὶ τῶν ἱερῶν) 261, 270
τεχνεῖται 400
τόπος 173
τροφή 73, 358, 408
ὑπηρεσία, ὑπηρετῶν 167, 168, 349, 355, 358, 453
ὑποθήκη 249
φιλάνθρωπα 71, 72-75, 218, 270
φόρος 148, 267, 375, 380, 450
χιλιαρχία 245
χιλιαστύς 245
χορόν 165, 175
χώρα 164, 165, 172, 178, 377, 378, 446
χωρίον 136, 172, 250, 380, 453

ÉTUDES PRÉLIMINAIRES AUX RELIGIONS ORIENTALES DANS L'EMPIRE ROMAIN

Publiées par M. J. VERMASEREN

1. **Wessetzky, V.** Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn. 1961. (iv, 56 p., frontisp., 21 fig. on 16 pl., 1 fold. map) [00550 1] Gld. 28.—

2. **Kádár, Z.** Die kleinasiatisch-syrischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn. 1962. (iv, 86 p., frontisp., 8 pl., 1 fold. map) [02989 3] Gld. 24.—

3. **Squarciapino, M. F.** I culti orientali ad Ostia. 1962. (vii, 72 p., frontisp., 2 fig., 16 pl.) [00552 8] Gld. 24.—

4. **Toynbee, J. M. C.** A silver casket and strainer from the Walbrook Mithraeum in the City of London. 1963. (iv, 15 p., frontisp., 15 pl.) [00553 6] Gld. 20.—

5. **García y Bellido, A.** Les religions orientales dans l'Espagne romaine. 1967. (xiv, 166 p., frontisp., 19 fig., 20 pl.) [00554 4] Gld. 84.—

7. **Zotović, L.** Les cultes orientaux sur le territoire de la Mésie Supérieure. 1966. (x, 105 p., frontisp., 2 fig., 30 ill. on 16 pl.) [00556 0] Gld. 48.—

8. **Blawatsky, W.** et **G. Kochelenko.** Le culte de Mithra sur la côte septentrionale de la Mer Noire. 1966. (vi, 36 p., frontisp., 17 ill. on 16 pl., map) [00557 9] Gld. 36.—

9. **Vermaseren, M. J.** The legend of Attis in Greek and Roman art. 1966. (viii, 59 p., frontisp., 95 ill. on 40 pl.) [00558 7] Gld. 60.—

10. **Duthoy, R.** The Taurobolium. Its evolution and terminology. 1969. (xiv, 129 p., frontisp., map) [00559 5] *cloth* Gld. 60.—

12. **Grimm, G.** Die Zeugnisse ägyptischer Religion und Kunstelemente im römischen Deutschland. 1969. (x, 303 p., frontisp., 40 fig., 78 pl., 1 map) [00561 7] *cloth* Gld. 200.—

13. **Tudor, D.** Corpus monumentorum religionis equitum danuvinorum (CMRED).
I. The monuments. 1969. (xxii, 138 p., 91 pl., map) [00562 5] *cloth* Gld. 132.—
II. The analysis and interpretation of the monuments. 1976. (viii, 309 p., 15 pl., 2 maps) [04493 0] *cloth* Gld. 180.—

14. **Du Mesnil du Buisson, R.** Études sur les dieux phéniciens hérités par l'empire romain. 1970. (xx, 149 p., 35 fig., 10 pl.) [00563 3] *cloth* Gld. 76.—

15. **Salditt-Trappmann, R.** Tempel der ägyptischen Götter in Griechenland und an der Westküste Kleinasiens. 1970. (xv, 68 p., 1 fig., 30 pl., 6 plans) [00564 1] *cloth* Gld. 84.—

16. Vermaseren, M. J. Mithriaca.
I. The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere. 1971. (xii, 59 p., 28 [20 col.] pl., 5 fig., 1 fold. plan) [02582 0] *cloth* Gld. 96.—
II. The Mithraeum at Ponza. 1974. (ix, 38 p., frontisp., 34 pl., 7 fig.) [03883 3] *cloth* Gld. 64.—
III. The Mithraeum at Marino. 1982. (xiii, 105 p., col. frontisp., 6 fig., 32 pl.) *in preparation*
IV. Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius. 1978. (x, 64 p., frontisp., 1 fig., 38 pl.) [05808 7] *cloth* Gld. 64.—

17. Tran tam Tinh, V. Le culte des divinités orientales à Herculanum. 1971. (xii, 104 p., col. frontisp., 43 ill. on 29 pl., 1 fold. plan) [02583 9] *cloth* Gld. 116.—

18. Leclant, J. Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS). Répertoire analytique des travaux relatifs à la diffusion des cultes isiaques, 1940-1969. Avec la collaboration de G. Clerc.
I. A-D. 1972. (xvi, 190 p., frontisp., 21 pl.) [03463 3] *cloth* Gld. 96.—
II. E-K. 1974. (xii, 276 p., frontisp., 28 pl., 2 maps) [03981 3] *cloth* Gld. 136.—

19. Lane, E. N. Corpus monumentorum religionis dei Menis (CMRDM).
I. The monuments and inscriptions. 1971. (xii, 173 p., 36 fig., 105 pl., 2 fold. maps) [02584 7] *cloth* Gld. 216.—
II. The coins and gems. 1975. (xvi, 180 p., 72 pl., map) [04207 5] *cloth* Gld. 144.—
III. Interpretations and testimonia. 1976. (x, 145 p., 2 pl.) [04516 3] *cloth* Gld. 84.—
IV. Supplementary Men-inscriptions from Pisidia. 1978. (viii, 71 p., 57 pl.) [05649 1] *cloth* Gld. 96.—

20. Roullet, A. H. The Egyptian and Egyptianizing monuments of imperial Rome. 1972. (xvi, 184 p., 230 pl., 5 [fold.] plans) [03410 2] *cloth* Gld. 192.—

21. Malaise, M. Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie. 1972. (xvi, 400 p., frontisp., 64 pl., 14 maps, 4 plans) [03510 9] *cloth* Gld. 188.—

22. Malaise, M. Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie. 1972. (xiv, 529 p., frontisp., 3 fold. maps, numerous tab.) [03511 7] *cloth* Gld. 188.—

23. Halsberghe, G. H. The cult of Sol Invictus. 1972. (xii, 175 p., frontisp.) [03467 6] *cloth* Gld. 76.—

25. Stambaugh, J. E. Sarapis under the early Ptolemies. 1972. (xii, 102 p., 3 pl.) [03473 0] *cloth* Gld. 76.—

26. Dunand, F. Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée.
I. Le culte d'Isis et les Ptolémées. 1973. (xxxii, 249 p., frontisp., 10 fig., 45 pl., 2 fold. maps) [03581 8] *cloth* Gld. 120.—

II. Le culte d'Isis en Grèce. 1973. (xii, 223 p., 7 fig., 45 pl., 3 fold. maps) [03582 6] *cloth* Gld. 96.—
III. Le culte d'Isis en Asie mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques. 1973. (xii, 400 p., 3 fig., 23 pl., 2 fold. maps) [03583 4] *cloth* Gld. 144.—

27. Tran tam Tinh, V. Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum. 1972. (xxii, 261 p., 101 fig. on 73 pl., map) [03433 1] *cloth* Gld. 144.—

28. Corpus Cultus Deae Syriae (CCDS). I. Les sources littéraires.
1. **Van Berg, P.-L.** Répertoire des sources grecques et latines (sauf le *De dea syria*). 1972. (xxiv, 110 p., frontisp., fold. map) [03503 6] *cloth* Gld. 88.—
2. **Van Berg, P.-L.** Étude critique des sources mythographiques grecques et latines (sauf le *De dea syria*). 1972. (xx, 124 p., frontisp., 4 fig., fold. map) [03512 5] *cloth* Gld. 68.—

29. Burton, A. Diodorus Siculus, Book I. A commentary. 1972. (xxviii, 301 p., frontisp.) [03514 1] *cloth* Gld. 88.—

30. Turcan, R. Les religions de l'Asie dans la Vallée du Rhône. 1972. (x, 144 p., frontisp., 37 pl., 2 fold. maps) [03441 2] *cloth* Gld. 96.—

31. Sfameni Gasparro, G. I culti orientali in Sicilia. 1973. (xvi, 338 p., frontisp., 122 pl., 2 fold. maps) [03579 6] *cloth* Gld. 216.—

32. Hornbostel, W. Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes. 1973. (xix, 482 p., frontisp., 3 fig., 220 pl., 2 fold. maps) [03654 7] *cloth* Gld. 336.—

33. Du Mesnil du Buisson, R. Nouvelles études sur les dieux et les mythes de Canaan. 1973. (xxiii, 274 p., 133 fig., 19 pl.) [03670 9] *cloth* Gld. 116.—

34. Waldmann, H. Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochus I. 1973. (xxiii, 247 p., col. frontisp., 16 fig., 38 pl., map, fold. synopsis) [03657 1] *cloth* Gld. 180.—

35. Fleischer, R. Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien. 1973. (xviii, 450 p., frontisp., 2 fig., 171 pl., 2 fold. maps) [03677 6] *cloth* Gld. 260.—

36. Kater-Sibbes, G. J. F. A preliminary catalogue of Sarapis monuments. 1973. (xl, 230 p., frontisp., 33 pl., 12 [2 fold.] maps) [03750 0] *cloth* Gld. 108.—

37. Tran tam Tinh, V. et **Y. Labrecque.** Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate. 1973. (xii, 225 p., 78 pl., fold. map) [03746 2] *cloth* Gld. 144.—

38. **Moeller, W. O.** The Mithraic origin and meanings of the rotas-sator square. 1973. (ix, 53 p., frontisp., 6 pl.) [03751 9] *cloth* Gld. 28.—

39. **Apuleius of Madauros.** The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI). Edited with an introduction, translation and commentary by J. GWYN GRIFFITHS. 1975. (xviii, 439 p., frontisp.) [04270 9] *cloth* Gld. 140.—

40. **Schwertheim, E.** Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland. Mit Ausnahme der ägyptischen Gottheiten. 1974. (x, 355 p., 121 pl., 25 fig., 2 fold. maps, frontisp.) [03984 8] *cloth* Gld. 196.—

41. **Walters, V. J.** The cult of Mithras in the Roman provinces of Gaul. 1974. (xiv, 175 p., 3 fig., 40 pl., 2 fold. maps, frontisp.) [04014 5] *cloth* Gld. 96.—

42. **Ristow, G.** Mithras im römischen Köln. 1974. (vi, 33 p., frontisp., 7 fig., 23 pl., fold. map) [03873 6] *cloth* Gld. 44.—

43. **Lloyd, A. B.** Herodotus, Book II.
I. Introduction. 1975. (xvi, 194 p.) [04181 8] *cloth* Gld. 76.—
II. Commentary 1-98. 1976. (iv, 397 p., fold. map) [04182 6] *cloth* Gld. 120.—

44. **Engelmann, H.** The Delian aretalogy of Sarapis. 1975. (viii, 63 p., frontisp., 1 fig.) [04202 4] *cloth* Gld. 48.—

45. **Bruneau, P.** Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie. 1975. (x, 144 p., 8 fig., 36 pl.) [04185 0] *cloth* Gld. 116.—

46. **Dunand, F.** et **P. Lévêque.** Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973). 1975. (viii, 234 p., 8 pl.) [04332 2] *cloth* Gld. 116.—

47. **Turcan, R.** Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra. 1975. (xii, 134 p., 5 pl.) [04353 5] *cloth* Gld. 88.—

48. **Kater-Sibbes, G. J. F.** and **M. J. Vermaseren.** Apis.
I. The monuments of the Hellenistic-Roman period from Egypt. 1975. (l, 65 p., col. frontisp., 4 fig., 134 pl., 2 maps) [04291 1] *cloth* Gld. 192.—
II. Monuments from outside Egypt. 1975. (ix, 107 p., col. frontisp., 11 fig., 211 [10 col.] pl., fold. map) [04293 8] *cloth* Gld. 276.—
III. Inscriptions, coins and addenda. 1977. (xii, 53 p., 28 pl., 2 fold. maps, col. frontisp.) [04779 4] *cloth* Gld. 72.—

49. **Grandjean, Y.** Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée. 1975. (xiii, 134 p., col. frontisp., 5 pl.) [04337 3] *cloth* Gld. 84.—

50. **Vermaseren, M. J.** Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA).
II. Graecia atque Insulae. *in preparation*
III. Italia-Latium. 1977. (xxviii, 198 p., 10 figs., 302 ill., 1 fold. plan) [05400 6] *cloth* Gld. 290.—

IV. Italia-Aliae Provinciae. 1978. (xxxiv, 142 p., 24 fig., 111 pl., frontisp., 1 map) [05797 8] *cloth* Gld. 196.—
VII. Musea et collectiones privatae. 1977. (xvi, 67 p., frontisp., 1 fig., 115 pl.) [05454 5] *cloth* Gld. 144.—

51. **Heyob, S. K.** The cult of Isis among women in the Graeco-Roman world. 1975. (xix, 140 p.) [04368 3] *cloth* Gld. 76.—

52. **Kobylina, M. M.** Divinités orientales sur le littoral nord de la Mer Noire. Avec un appendice de O. J. NÉVÉROV. 1976. (vii, 70 p., 52 pl., 1 fold. plan) [04570 8] *cloth* Gld. 84.—

53. **Vermaseren, M. J.** e **P. Simoni.** Liber in deum. L'apoteosi di un iniziato Dionisiaco. 1976. (xv, 80 p., col. frontisp., 18 fig., 45 pl.) [04501 5] *cloth* Gld. 84.—

54. **Berciu, I.** et **C. C. Petolescu.** Les cultes orientaux dans la Dacie méridionale. 1976. (xvi, 71 p., 1 fold. map, 32 pl., frontisp.) [04519 8] *cloth* Gld. 80.—

55. **Brisson, L.** Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale. 1976. (x, 169 p., 9 pl., col. frontisp.) [04569 4] *cloth* Gld. 96.—

56. **Wytzes, J.** Der letzte Kampf des Heidentums in Rom. 1977. (xiv, 387 p., 34 fig. on 23 pl.) [04786 7] *cloth* Gld. 212.—

57. **Grenier, J.-C.** Anubis alexandrin et romain. 1977. (xxiv, 212 p., frontisp., 44 pl., 2 fold. maps) [04917 7] *cloth* Gld. 160.—

58. **Flamant, J.** Macrobe et le Néo-platonisme latin, à la fin du IVe siècle. 1977. (xxxii, 737 p.) [05406 5] *cloth* Gld. 360.—

59. **Hajjar, J.** La triade d'Héliopolis-Baalbek. Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques. 2 tomes. 1977. I. (xxxviii, 417 p.); II. (v, 224 p., 128 pl., 3 fold. maps) [04902 9] *set cloth* Gld. 368.—

60. **Soyez, B.** Byblos et la fête des Adonies. 1977. (ix, 94 p., 12 fig., 15 pl.) [04885 5] *cloth* Gld. 76.—

61. **Budischovsky, M.-C.** La diffusion des cultes isiaques autour de la Mer Adriatique. I. Inscriptions et monuments. 1977. (xx, 248 p., frontisp., 106 pl., fold. map) [05234 8] *cloth* Gld. 180.—

62. **Hölbl, G.** Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien. 2 Bde. 1979. I. Textteil. (xxiv, 394 p., col. frontisp., 16 fig.); II. Katalog. (vi, 287 p., 5 fold. maps, 8 col. pl., 182 pl.) [05487 1] *set cloth* Gld. 480.—

63. **Speidel, M. P.** The religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman army. 1978. (x, 93 p., col. frontisp., 24 pl., fold. map) [05398 0] *cloth* Gld. 96.—

64. **Collins-Clinton, J.** A late antique shrine of Liber Pater at Cosa. 1977. (x, 99 p., 9 fig., col. frontisp., 27 pl.) [05232 1] *cloth* Gld. 76.—

65. Padró i Parcerisa, J. Egyptian-type documents from the Mediterranean Littoral of the Iberian Peninsula before the Roman conquest.
I. Introductory survey. 1980. (xxxvii, 74 p., frontisp., 5 maps, 28 pl.) [06139 8] Gld. 60.—
II. Study of the material. *in preparation*
III. Study of the material and general conclusions. *in preparation*

66. Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für Friedrich Karl Dörner zum 65. Geburtstag am 28. Februar 1976. Hrsg. von S. Şahin, E. Schwertheim, J. Wagner. 2 Bde. 1978. I. (xxiii, 456 p., frontisp., 57 fig., 138 pl.); II. (viii, pp. 457-1023, 39 fig., pl. 139-227) [05679 3] *set cloth* Gld. 700.—

67. Brendel, O. J. Symbolism of the sphere. A contribution to the history of earlier Greek philosophy. 1977. (xiv, 90 p., 30 pl.) [05266 6] *cloth* Gld. 76.—

68. Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d'études offert par les auteurs de la série Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 Avril 1978. Édité par M. B. de Boer et T. A. Edridge. 3 tomes. 1978. I. (xvii, 500 p., col. frontisp., 96 pl.); II. (xvi, pp. 501-958, pl. 97-198); III. (xvi, pp. 959-1387, pl. 199-275) [05668 8] *set cloth* Gld. 960.—

69. Popa, A. et **I. Berciu.** Le culte de Jupiter Dolichenus dans la Dacie romaine. 1978. (xiv, 72 p., 15 pl., fold. map) [05451 0] *cloth* Gld. 68.—

70. Leospo, E. La mensa isiaca di Torino. 1978. (xiv, 100 p., 32 pl.) (Catalogo del Museo Egizio di Torino. Serie prima. Monumenti e Testi, 4) [05665 3] *cloth* Gld. 96.—

71. Grenier, J.-C. L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice. 1978. (xiv, 34 p., 16 pl., frontisp.) [05452 9] *cloth* Gld. 46.—

72. Lunais, S. Recherches sur la lune. I. Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins. 1979. (xviii, 414 p.) [05823 0] *cloth* Gld. 188.—

73. Hölbl, G. Zeugnisse ägyptischer Religionsvorstellungen für Ephesus. 1978. (xii, 93 p., 2 fig., 16 pl.) [05688 2] *cloth* Gld. 92.—

74. Corpus Cultus Equitis Thracii (CCET).
I. **Gočeva, Z.,** und **M. Oppermann.** Monumenta orae Ponti Euxini Bulgariae. 1979. (xv, 122 p., frontisp., 72 pl., map) [05914 8] *cloth* Gld. 120.—
II. **Gočeva, Z.,** und **M. Oppermann.** Monumenta inter Danubium et Haemum reperta. 1. Durostorum et Vicinia, Regio Oppidi Tolbuhin, Marcianopolis et Vicinia, Regio Oppidi Šumen. 1981. (xvii, 176 p., frontisp., 84 pl., fold. map) [06322 6] *cloth* Gld. 176.—

IV. **Hampartumian, N.** Moesa Inferior (Romanian section) and Dacia. 1979. (xviii, 128 p., 123 pl., fold. map) [05921 0] *cloth* Gld. 172.—
V. **Cermanović-Kuzmanović, A.** Monumenta Intra Fines Iugoslaviae reperta. *in preparation*

75. Darmon, J.-P. Nympharum domus. Les pavements de la maison des Nymphes à Néapolis (Nabeul, Tunisie) et leur lecture. 1980. (xxxiv, 270 p., frontisp., 90 [26 col.] pl., fold. plan) [05978 4] *cloth* Gld. 200.—

76. Dunand, F. Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire. 1979. (xii, 286 p., 128 pl., frontisp., map) [05831 1] *cloth* Gld. 196.—

77. Mastandrea, P. Un neoplatonico latino Cornelio Labeone (Testimonianze e frammenti). 1979. (xxx, 259 p.) [05876 1] *cloth* Gld. 124.—

78. Vermaseren, M. J. (ed.). Studies in Hellenistic religions. 1979. (viii, 296 p.) [05885 0] *cloth* Gld. 132.—

79. Teixidor, J. The Pantheon of Palmyra. 1979. (xx, 138 p., frontisp., 35 pl., 1 fold. map) [05987 3] *cloth* Gld. 96.—

80. Mysteria Mithrae. Proceedings of the International Seminar on the 'Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with particular reference to Roman and Ostian Sources'. Rome and Ostia 28-31 March 1978. Edited by U. Bianchi. 1979. (xxvii, 1005 p., 62 pl. [13 col.], 116 fig. [2 fold.], 2 fold. maps) [06001 4] *cloth* Gld. 240.—

81. Speidel, M. P. Mithras-Orion. Greek hero and Roman army god. 1980. (ix, 56 p., frontisp., 1 pl., 8 fig.) [06055 3] Gld. 28.—

82. Drijvers, H. J. W. Cults and beliefs at Edessa. 1980. (xxx, 204 p., 34 pl.) [06050 2] *cloth* Gld. 96.—

83. Pelletier, A. Le sanctuaire métroaque de Vienne (France). 1980. (x, 52 p., 8 fig., 23 pl.) [06109 6] Gld. 48.—

84. Vos, M. de. L'egittomania in pitture e mosaici romano-campani della prima età imperiale. Testo italiano di A. de Vos. 1980. (xiii, 107 p., frontisp., 58 [2 fold.] pl., 41 fig.) [06233 5] Gld. 72.—

85. Selem, P. Les religions orientales dans la Pannonie Romaine. Partie en Yougoslavie. 1980. (xv, 293 p., frontisp., 44 pl., 6 fig., 5 maps) [06180 0] *cloth* Gld. 120.—

86. Nuovi Ritrovamenti. — **Sotgiu, G.** Per la diffusione del culto di Sabazio. Testimonianze dalla Sardegna. — **De 'Spagnolis, M.** Il Mitreo di Itri. 1980. (27 p., frontisp., 11 pl.; 33 p., 19 pl., 4 fig.) [06182 7] Gld. 48.—

87. Wild, R. A. Water in the cultic worship of Isis and Sarapis. 1981. (xxx, 307 p., 30 pl., 32 fig., 1 fold. map) [06331 5] *cloth* Gld. 128.—

88. Debord, P. Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine.

89. **Baumgarten, A. I.** The Phoenician history of Philo of Byblos. A commentary. 1981. (xxix, 284 p.) [06369 2] *cloth* Gld. 120.—

90. **des Places, É.** Études Platoniciennes, 1929-1979. 1981. (xx, 416 p., frontisp.) [06473 7] *cloth* Gld. 148.—

91. Studies in Gnosticism and Hellenistic religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th birthday. Edited by R. VAN DEN BROEK and M. J. VERMASEREN. 1981. (xiv, 622 p., frontisp., 4 pl., 1 sketchmap) [06376 5] *cloth* Gld. 196.—

92. **Bianchi, U.** and **M. J. Vermaseren** (ed.). La soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano. Atti del colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell' impero romano. Roma 24-28 settembre 1979. *in preparation*

93. **Vermaseren, M. J.** (Hrsg.). Die orientalischen Religionen im Römerreich. 1981. (viii, 576 p., 88 pl., 2 maps) [06356 0] *cloth* Gld. 136.—

94. **Tran tam Tinh, V.** Sérapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique. *in preparation*

95. **Tacheva-Hitova, M.** Eastern cults in Moesia Inferior and Thracia (5th century B.C.-4th century A.D.). *in preparation*

Volumes 6, 11 and 24 are out of print.

1982. Prices may be changed without notice.

E. J. Brill — P.O.B. 9000 — 2300 PA Leiden — The Netherlands

MEDE VERKRIJGBAAR DOOR BEMIDDELING VAN DE BOEKHANDEL